Buku Obor

Editor: Endang Turmudi

MERAJUT HARMONI, MEMBANGUN BANGSA

Memahami Konflik dalam Masyarakat Indonesia

LIPI

MERAJUT HARMONI, MEMBANGUN BANGSA: MEMAHAMI KONFLIK DALAM MASYARAKAT INDONESIA

PENGURUS BESAR

NAHDLATUL ULAMA

MERAJUT HARMONI, MEMBANGUN BANGSA

Memahami Konflik dalam Masyarakat Indonesia

Editor:
Endang Turmudi

Yayasan Pustaka Obor Indonesia
Jakarta, 2021

Judul:
Merajut Harmoni, Membangun Bangsa:
Memahami Konflik dalam Masyarakat Indonesia

Editor:
Endang Turmudi

x + 240 hlm; 14,5 x 21 cm
ISBN 978-623-321-

Copyright ©2021
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved

Diterbitkan pertama kali oleh Yayasan Pustaka Obor Indonesia
anggota IKAPI DKI Jakarta

Cetakan pertama: 2021
YOI:
Desain sampul: Masugeng

Yayasan Pustaka Obor Indonesia
Jl. Plaju No. 10, Jakarta 10230, Indonesia
T. + 62 (0)21 31926978, 31920114
F. + 62 (0)21 31924488
E-mail: yayasan_obor@cbn.net.id
http://www.obor.or.id

DAFTAR ISI

Daftar Isi		v
Kata Pengantar		
Bab I	Pendahuluan: Menggapai Toleransi Respektif dalam Hubungan Sosial Keagamaan *Muhammad Nur Prabowo Setyabudi*	1
	Keterbatasan Toleransi Permisif dan Koeksistensial yang Konfliktual	5
	Toleransi Respektif dalam Konteks Politik di Indonesia	9
	Penghormatan pada Kesetaraan dan Keadilan	18
	Relevansi Buku Ini	21
	Daftar Pustaka	32
Bab II	Konflik Etnik di Lampung Selatan: Sebuah Catatan *Endang Turmudi*	35
	Perspektif Teoritis	38
	Masalah Sosial Budaya Penyebab Konflik	45
	Menurunnya Toleransi	45
	Eksklusivitas dan Segregasi Sosial	51
	Kuatnya Komunalisme	56
	Penutup	63
	Daftar Pustaka	68

Bab III	Dari Konflik ke Sinergi Dalam: Membangun Gerbang Marhamah Cianjur *Dundin Zaenuddin*	71
	Pengantar	71
	Konstruksi Teoritis	72
	Gerbang Marhamah: Dari Konflik ke Sinergi dalam Formulasi Perda Syariah	80
	Relasi Sinergis Ulama dan Umara: Menjawab Aspirasi Umat	85
	Konsep dan Implementasi Syariat Islam di Kabupaten Cianjur	88
	Dinamika Implementasi Gerbang Marhamah	91
	Kesimpulan	99
	Daftar Pustaka	101
Bab IV	Kontestasi Komunitas Muslim dan Kristiani Pasca Otonomi Khusus Papua *Cahyo Pamungkas*	105
	Pengantar	105
	Penolakan Pembangunan Masjid Raya Manokwari 2005	106
	Penolakan Pembangunan Kampus Stain Al-Fatah Jayapura	113
	Penolakan Pembangunan Masjid-masjid di Kabupaten Jayawijaya	121
	Ketegangan Antara Komunitas Muslim dan Kristiani di Jayapura dan Sekitarnya	128
	Penutup	133
	Daftar Pustaka	134
	Data Internet	135

Bab V Model Ideal Transformasi Konflik: ***Best Practices*** dari Studi Perdamaian di Ambon
Abdul Jamil Wahab 137
Pendahuluan 137
Latar Belakang 137
Signifikansi 140
Rumusan Masalah dan Tujuan Penelitian 140
Kajian Teoritis 141
Motodologi Penelitian 143
Temuan dan Pembahasan 144
Resolusi Konflik 144
Penciptaan dan Pelestarian Perdamaian 148
Gereja Protestan Maluku (GPM) 149
Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Maluku 150
Kantor Kementerian Agama Kota Ambon 153
Guru Bacarita 155
Model Ideal dalam Transformasi Konflik 158
Keadilan 160
Toleransi 160
Nirkekerasan 161
Dialog 163
Negosiasi-Mediasi 163
Perjanjian Damai 164
Penegakan Hukum 165
Amnesti dan Rekonsiliasi 166
Penutup 167
Daftar Pustaka 168

Bab VI Persekusi Rumah Ibadah di Jakarta (Kasus Gereja Paroki Damai Kristus Jakarta Barat)
Muhammad Luthfi K.A 171
Pendahuluan 171
Masalah Umum 177
Memahami Konflik yang Muncul 195
Kesimpulan dan Saran 201
Daftar Pustaka 202
Media Internet 203

Bab VII Jalan Tengah Konflik Agama di Bogor
Usman Manor 205
Tinjauan Pustaka 209
Konflik Mayoritas-Minoritas di Kecamatan Jonggol 214
Duduk Bersama Mencari Jalan Tengah; Peran Pusat Kerukunan Umat Beragama (Pkub) Melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (Fkub) 221
Monitoring dan Evaluasi; Sinergi Antara Pemerintah dan Masyarakat Menjadi Jalan Tengah Menggapai Solusi 227
Penutup 229
Daftar Acuan 230
Peraturan 232

Indeks
Tentang Penulis

BAB I

PENDAHULUAN: MENGGAPAI TOLERANSI RESPEKTIF DALAM HUBUNGAN SOSIAL KEAGAMAAN

Muhammad Nur Prabowo Setyabudi

Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya - LIPI

> "Demokrasi kita harus dijalankan dengan perbuatan yang berdasarkan kebenaran, keadilan, kejujuran, kebaikan, persaudaraan, dan perikemanusiaan. Syarat utama untuk melaksanakan ini—yang juga berlaku bagi segala demokrasi— adalah adanya keinsafan tentang tanggung jawab dan toleransi..." (Moh. Hatta, *Demokrasi Kita)*

Petikan kalimat di atas merupakan penggalan paragraf dari risalah Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita* (1960). Hatta dikenal sebagai negarawan *cum* intelektual yang banyak berkontribusi dalam merintis dan membangun fondasi demokrasi Indonesia modern. Di samping menaruh perhatian besar pada pentingnya etika dalam demokrasi, ia juga sangat percaya pada masa depan demokrasi di Indonesia sebagai satu-satunya sistem politik yang mengakar dalam budaya Nusantara. Meski konteks spesifik risalah itu adalah kritiknya atas kebijakan politik demokrasi terpimpin Orde Lama yang dinilai totalitarian, tapi banyak pesan umum di dalamnya yang masih sangat

relevan, salah satunya tentang pentingnya toleransi dan tanggung jawab pelaku demokrasi.

Kutipan dan uraian Hatta tersebut dapat untuk mengantarkan memasuki ranah *etis dan filosofis* yang lebih menuntut reflektivitas dalam melihat praktik kehidupan berdemokrasi khususnya terkait toleransi. Praktik toleransi menjadi bagian inheren dalam sistem demokrasi, karena di mana ada praktik kekuasaan, di situ ada toleransi yang mengatur batas-batas kekuasaan, dan demokrasi mengatur praktik kekuasaan secara beradab. Etika dan filsafat, secara disipliner juga memiliki berfungsi timbal-balik, di mana etika menetapkan latar belakang untuk dan batas-batas bagi kajian filsafat politik, dan filsafat politik menentukan boleh dan tidak bolehnya kebijakan atau tindakan dilakukan dalam institusi politik dengan pertimbangan-pertimbangan filsafat moral atau etika (Kymlicka, 2005). Dengan kata lain, pembahasan toleransi dalam perspektif filsafat politik berkaitan dengan tautan antara kekuasaan dan moralitas.

Secara etis, ada satu permasalahan pokok yang menggelisahkan bahwa ada problem toleransi yang disebabkan oleh setidaknya dua persoalan, yakni maraknya sikap-sikap intoleransi (dalam arti *mindset* yang tertutup terhadap perbedaan dan pelanggaran hak-hak politik). Banyaknya intoleransi dan seringkali didukung dengan kebijakan politik yang tidak cukup adil. Tindakan-tindakan seperti pembiaran (menolerir?) perusakan tempat ibadah, pengusiran sekte keagamaan dari kampung halaman, kekerasan verbal dan non-verbal atas nama agama terhadap kelompok minoritas, bukan saja melanggar hukum, tetapi juga utamanya karena melanggar prinsip-prinsip etis toleransi. Namun, mengapa justru sikap-sikap intoleran itu masih banyak terjadi di tengah upaya demokratisasi. Sementara itu, sebagian pelaku justru merasa tindakan itu adalah kebajikan moral seperti tampak

pada interpretasi-interpretasi religius tentang jihad. Sehingga, dari sisi etis dapat dikatakan terjadi kontradiksi moral.

Di sisi lain, ada persoalan teoritis di dalam berdemokrasi, yakni terkait pesimisme dan *distrust* terhadap toleransi itu sendiri dalam demokrasi yang multikultur. Problem yang dimaksud di sini lebih bersifat konseptual. Muncul pesimisme terhadap makna dan relevansi toleransi sebagai sebuah konsep politik. Padahal, toleransi merupakan prinsip dasar dalam demokrasi. Pesimisme terhadap toleransi artinya ketidakpercayaan terhadap masa depan demokrasi itu sendiri. Hal ini terutama terkait, misalnya, kritik multikulturalisme terhadap pemikiran liberal yang tak cukup memperhatikan persoalan minoritas. Toleransi dianggap terlalu lemah untuk menyelesaikan problem-problem budaya. Mereka menyangsikan apakah toleransi secara teoritik dan konseptual layak dipertahankan dalam merespons kompleksitas persoalan global (Sutanto, 2012; Balint, 2017).

Namun, baik persoalan pertama terkait intoleransi maupun permasalahan kedua terkait reputasi toleransi, sama-sama terikat pada benang merah yang sama, yaitu nasib kelompok minoritas yang seringkali mengalami marginalisasi dan diperlakukan tidak setara dalam sebuah komunitas. Kelompok-kelompok minoritas, seperti yang dialami, misalnya, kelompok agama-agama lokal yang tidak mendapatkan perhatian sepenuhnya dari pemerintah, seringkali menjadi kelompok yang paling terdampak dari perilaku intoleransi. Di sisi lain, pada ranah teoritik, ketidakpercayaan terhadap toleransi juga berkaitan dengan sejauh mana toleransi dapat dijadikan sebagai instrumen untuk merespons keragaman multidimensi di mana di dalamnya menuntut rekognisi terhadap kelompok-kelompok minoritas yang berbeda dengan budaya *mainstrea*m dalam suatu komunitas masyarakat.

Apakah cukup sekedar bertoleransi? Sebagian pemikir, melihat toleransi masih relevan dengan syarat tidak dikonsepsikan sebagai "toleransi permisif" yang minimalis, yang didominasi satu subjek mayoritas, menguntungkan kelompok mayoritas dan represif terhadap kelompok minoritas. Toleransi harus mewujudkan bentuk yang respektif, yang bernuansa kesalingan dalam penghormatan (*mutual respect*), menghormati kesetaraan hubungan kelompok identitas dalam sebuah negara hukum yang demokratis (Forst, 2013).

Satu kutipan penting dari Goethe, pemikir klasik Jerman, bahwa: *Tolerance should be a temporary attitude only: it must lead to recognition. To tolerate means to insult* (Forst, 2013). Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa toleransi secara konseptual memang mengalami transformasi. Dalam perspektif etika politik Forst, toleransi mengikat dalam lingkup relasi antara moralitas dan kekuasaan, yakni sebagai usaha rasionalisasi politik kekuasaan dan rasionalisasi moralitas dalam demokrasi. Demokrasi dalam masyarakat yang plural membutuhkan toleransi yang sekedar keyakinan etis partikular-subjektif, tapi juga menjadi moralitas-objektif yang mampu diterima secara rasional dan legitim di ruang publik (Forst, 2013). Di samping juga karena pertimbangan instrumental bahwa toleransi tentu diterima karena secara rasional menjanjikan tatanan kedamaian yang dicita-citakan dalam masyarakat demokratis (Blasi, 2014; Balint, 2017; Fernandez, 2008; bdk. Hardiman, 2018).

Toleransi bukanlah konsep yang di dalam dirinya sendiri mengandung nilai normatif. Ia justru merupakan, istilah Forst, *normatively dependent concept*, yakni suatu konsep yang membutuhkan sandaran pada prinsip-prinsip normatif tertentu. Jika demikian halnya, tentu prinsip-prinsip normatif itu adalah nilai-nilai demokrasi: keadilan, kesetaraan dan kebebasan. Toleransi merupakan komponen penting dalam sistem demokrasi. Sehingga,

dalam rangka transformasi masyarakat demokratis itu terdapat beberapa persoalan moralitas toleransi yang dapat diangkat untuk memantik tinjauan lebih spesifik: Pertama, ibaratkan demokrasi adalah sebuah wadah, materi toleransi apa yang ingin dituangkan di dalamnya? Konsepsi toleransi seperti apa yang hendak diwujudkan? Apakah toleransi konvensional cukup menjanjikan bagi demokrasi, ataukah ada alternatif lain? Lalu, standar moral seperti apa yang memberi justifikasi kokoh bagi toleransi yang demikian? Di tengah krisis demokrasi liberal, dan tuntutan terhadap aspirasi ide-ide multikulturalisme, toleransi yang konfliktual, yang hanya bersifat pasif dan setengah hati, rentan terhadap konflik kepentingan di masa depan, dikritik karena tidak cukup memuaskan lagi dan memenuhi prinsip kesetaraan dan lebih ramah terhadap kepentingan kelompok minoritas budaya dan agama.

Keterbatasan Toleransi Permisif dan Koeksistensial yang Konfliktual

Toleransi mendapat perhatian dalam konteks berdemokrasi karena disadari bahwa toleransi memiliki keterbatasan secara konseptual yang perlu diantisipasi. Artinya, di dalam dirinya sendiri, toleransi menampilkan dua sisi yang ambigu. Tidak semua konsepsi mengenai toleransi relevan dengan aspirasi demokrasi hari ini. Di antara konsepsi toleransi yang dianggap berpotensi melanggengkan konflik adalah apa yang dikritik oleh Rainer Forst sebagai "toleransi permisif" (*permissive conception of toleration*). Toleransi di sini mengacu kepada istilah *toleration*, bukan *tolerance*, karena diasumsikan secara politis sebagai sebuah *practices* atau kebijakan politik, bukan sebagai *moral action* dalam lingkup individual. Dengan kata lain, aktor dari toleransi permisif ini seringkali adalah pemegang otoritas politik atau

kekuasaan yang merupakan representasi dari kelompok mayoritas, atau dalam demokrasi elektoral dinisbahkan kepada mereka yang menang dalam pemilihan umum sehingga mendapatkan distribusi kekuasaan. Toleransi yang permisif di sini akhirnya dimengerti sebagai sikap politik dalam rangka mendistribusikan otoritas atau kebebasan kepada kelompok minoritas dengan pembatasan-pembatasan tertentu, sehingga menciptakan kebijakan-kebijakan yang rapuh dan menciptakan diskriminasi.

Modus toleransi seperti ini masih banyak dijumpai di Indonesia, yang melatari tendensi mayorokrasi dalam bernegara, di mana pada akhirnya kelompok mayoritas saja yang memiliki akses lebih mudah kepada kekuasaan sehingga hak-hak politiknya lebih terjamin, dibandingkan dengan kelompok-kelompok minoritas yang tidak memiliki akses kekuasaan dan kebebasan sehingga hak-hak politiknya seringkali di langgar. Mereka yang menjadi bagian dari mayoritaslah yang benar-benar merasa memegang kekuasaan yang sah. Karena mayoritas menjadi representasi dari kekuasaan, maka kelompok minoritas yang tidak berkuasa dituntut untuk tunduk pada kepentingan mayoritas.

Mengapa relasi seperti ini dapat dikatakan toleransi yang konfliktual? Karena dalam relasi politik semacam ini, kesetaraan dan keadilan sebagai warganegara cenderung diingkari dan tidak menguntungkan bagi kelompok minoritas. Konflik sosial yang banyak terjadi, khususnya dalam konteks toleransi beragama, berada dalam bingkai relasi hubungan permisif seperti ini. Dalam konteks pendirian tempat ibadah, misalnya, yang seringkali menjadi dilematis di Indonesia, baik dalam aturan maupun praktiknya, masih banyak diwarnai dominasi mayoritarian. Salah satu contoh menarik ditunjukkan oleh Cahyo Pamungkas dalam studi kasus hubungan mayoritas dan minoritas di Kabupaten Buleleng, Bali,

yang menunjukkan bahwa sekalipun predikat toleransi disematkan dalam kehidupan keagamaan di Pulau Dewata, tetapi dalam berbagai konflik kasus pendirian tempat ibadah menjadi catatan masih sulit melepaskan dari selubung dominasi mayoritas (Pamungkas, 2014). Di beberapa tempat lain, pendirian rumah ibadah, khususnya milik kelompok minoritas, selalu mengalami kendala perizinan yang seakan-akan harus 'meminta restu'kepada warga mayoritas.

SKB Tiga Menteri yang selama ini dijadikan rujukan terkait pendirian rumah ibadah juga tidak cukup meyakinkan dan belum mencerminkan kesederajatan kualitatif tersebut sehingga diperlukan pembaharuan lebih lanjut yang lebih berimbang bagi kepentingan minoritas. Pada level daerah, sepertinya menunjukkan dinamika pada level beragam. Dalam skala yang lebih luas, sejarah kelam diskriminasi dan pembatasan hak politik hingga penghapusan eksistensi yang selalu dialami oleh penganut kepercayaan agama-agama leluhur di Indonesia, khususnya pada era Orde Baru, menjadi bukti politik keagamaan yang tidak setara di dalam memperlakukan agama-agama di Indonesia (lih. Sutanto dalam Burhani, 2020).

Selain itu, dalam konteks relasi sosial, relasi toleransi yang umumnya terjalin adalah relasi toleransi koeksistensial. Toleransi semacam ini dimaknai sebagai sikap menahan diri dari setiap kelompok dalam masyarakat, khususnya ketika terjadi pertentangan atau konflik, agar terjalin kondisi yang damai. Dalam sebuah situasi di mana dua kelompok saling bertikai satu sama lain, masing-masing kelompok dituntut untuk "toleran" atau mengontrol diri untuk tidak memaksakan kepentingannya yang tidak dapat diterima oleh pihak lain. Dalam pandangan Forst, model toleransi seperti ini memiliki kelemahan utama, yakni rentan terhadap konflik karena sifat toleransinya yang pragmatis, semata-mata untuk mempertahankan kepentingan masing-masing pihak. Seandainya kepentingan itu

tersulut oleh suatu sentiment atau peristiwa tertentu, tidak sulit bagi kelompok itu untuk bertindak intoleran dengan memaksakan kepentingannya kepada pihak lain dan merusak hubungan yang sudah terjalin. Karakter-karakter politis seperti kepedulian, perhatian, solidaritas, dan kepekaan sosial tidak dijumpai dalam model ini. Oleh karena itu, kritik utama terhadap relasi ini adalah toleransi ini terlalu minimalis dan cenderung pasif dan apatis terhadap kepentingan kelompok lain.

Salah satu manivestasi toleransi semacam ini adalah dalam bentuk kerukunan. Toleransi sering disamakan begitu saja dengan kerukunan. Padahal, kerukunan umat beragama, misalnya, lebih banyak didorong oleh motivasi toleransi koeksistensial semacam ini. Sekalipun KUB itu positif dan dibutuhkan, tetapi tidak cukup memuaskan secara konseptual. Seringkali kelompok minoritas tidak terlalu mendapat porsi perhatian dalam KUB sehingga tidak cukup representatif. Sebagai contoh, forum-forum kerukunan umat beragama tidak melibatkan penganut agama lokal, sehingga mereka dianggap bukan bagian dari kelompok yang berkoeksistensi. Di banyak tempat, kerukunan umat beragama yang sudah terjalin beberapa waktu menjadi rusak karena disulut oleh pertentangan kepentingan politis para elite politik. Berbagai kerusuhan di Poso dan Ambon menjadi contoh betapa kerukunan sebagai bentuk toleransi masih sangat rentan. Akhir-akhir ini, kerukunan tersebut, yang sudah terjalin setelah resolusi konflik beberapa tahun, hendak dirusak kembali oleh kelompok-kelompok militan Islam radikal yang merusak rumah dan membunuh umat Nasrani di sana. Namun demikian, patut diapresiasi, bahwa kerusakan lebih besar dapat diantisipasi oleh pihak yang berwenang sehingga tidak menyulut konflik berdarah yang tidak diinginkan.

Toleransi Respektif dalam Konteks Politik di Indonesia

> "Sebagai dasar negara Republik Indonesia demokrasi diterima sebulat-bulatnya. Masalahnya terletak pada cara melaksanakannya dalam praktik hidup. Sering dilupakan, bahwa demokrasi jang berarti kedaulatan rakyat tidak jalan apabila tidak didukung oleh rasa tanggung jawab rakyat dan sifat toleransi. Banyak sedikitnya demokrasi merupakan kompromis antara rakyat golongan terbesar [mayoritas] dan rakyat golongan terkecil [minoritas]" (Mohammad Hatta, *Sesudah 25 Tahun*)

Sekalipun Indonesia diklaim sebagai Zamrud Toleransi dengan wawasan multikultural ber-Bhinneka Tunggal Ika (Simarmata, 2018), namun persoalan tentang toleransi agama dan pemenuhan hak-hak minoritas agama masih problematis. Perjalanan demokratisasi 22 tahun sejak Reformasi belum mampu mengentaskan sepenuhnya masalah pelik yang dikatakan sebagai problem "Dilema Minoritas" di Indonesia (Burhani, 2020). Citra Indonesia sebagai Zamrud Toleransi dengan wajah keagamaan yang ramah, santun dan toleran kini disangsikan (Simarmata, 2017; Saat, 2020).

Demokratisasi Indonesia memasuki babak baru pasca Reformasi 1998. Sebagaimana dikemukakan Hatta bahwa demokratisasi dalam alam pikir Pancasila, bagaimanapun, akan melibatkan proses-proses negosiasi antara kelompok mayoritas dan kelompok minoritas, dan persis dalam proses negosiasi itu toleransi dipraktikkan

Penggunaan istilah dan dikotomi mayoritas-minoritas memang masih diperdebatkan, bahkan ada tendensi ditolak, tetapi menurut Burhani, sejauh terkait dengan demokratisasi di Indonesia yang belum mampu memberikan alternatif bagi pertimbangan numerik di dalamnya (baca: belum terbiasa dengan budaya mufakat), istilah mayoritas-minoritas sulit dihilangkan dan tetap digunakan sebagaimana pernyataan Hatta di atas, meski istilah ini secara

kualitatif dapat spesifik menunjuk pada kelompok tidak diuntungkan dalam sistem demokrasi majoritarian (Burhani, 2020). Argumen tersebut masuk akal, sekaligus memberi arfirmasi kuat bahwa perlu ada perhatian khusus kepada minoritas yang rentan dalam sistem demokrasi.

Sebelumnya, selama tiga dasawarsa lebih praktik demokrasi dan toleransi betul-betul berada dalam "represi" Orde Baru melalui sistem "yang seolah-olah demokratis" (Utama, 2018; Suseno, 1995). Dalam konteks melawan oposisi, pemerintah waktu itu, menerapkan toleransi yang represif (*repressive tolerance*), didominasi oleh satu subjek toleransi dan 'semau-mau penguasa', toleransi yang seolah-olah nyata tetapi sebenarnya sekedar eufemisme yang ditujukan untuk semata-mata memenuhi kepentingan subordinasi setiap kelompok kepada *status quo* kekuasaan. Negara seolah menjadi "subjek" satu-satunya yang tajam ke bawah. Meskipun secara konsep toleransi tidak ditolak dan diadopsi dalam ideologi Pancasila, tetapi praktik penerapan yang dijalankan banyak menunjukkan ambiguitas dan justru menampilkan watak represif: diberi ruang tetapi harus menuruti tuannya.

Secara lebih spesifik, perlakuan terhadap kelompok minoritas agama juga menunjukkan karakter represif melalui kategorisasi keagamaan yang diterapkan. Pemerintah membakukan ketetapan presiden No. 1/PNPS/1965 yang secara jelas mengindikasikan praktik diskriminasi agama yang mendiskriminasi agama minoritas menjadi UU No. 5 Tahun 1969. Kebijakan ini dapat disaksikan pada pengalaman kelompok penghayat kepercayaan atau penganut "agama leluhur Nusantara" di Indonesia yang dibolehkan eksis sebagai "kelas dua", dianggap sebagai potensi oposisi yang mengancam dengan stigma pro-pemberontakan 65, dan diikuti pembatasan-pembatasan represif secara perlahan-lahan, terstruktur dan masif menuju

kepada konversi agama resmi untuk mendapatkan hak-hak politik sepenuhnya.

Sementara itu, di luar kelompok agama resmi yang diakui negara, kelompok-kelompok kecil agama minor yang lain seperti Yahudi, Shinto dan Konghucu dianggap sebagai agama yang belum dikenal. Kebijakan yang diberlakukan negara sebagai representasi 'mayoritas' kepada kelompok-kelompok minoritas tersebut adalah semata-mata permisif. Mereka diberi kebebasan, *dibiarkan adanya* (istilah asli dalam PNPS), eksistensinya tidak dilarang dengan syarat tidak melanggar ketentuan yang diatur dalam undang-undang. Kebijakan ini melahirkan penderitaan berkepanjangan karena kebijakan represif tersebut.

Namun, agenda Reformasi telah memberi arah baru bagi transformasi toleransi di masa depan. Amandemen konstitusi telah melakukan penataan kelembagaan, pembatasan kekuasaan dan mengadopsi unsur-unsur baru yang dapat menjadi justifikasi normatif toleransi yang lebih matang dan adil bagi warganegara, khususnya bagi kelompok-kelompok minoritas yang sekian lama tidak diuntungkan dalam sistem politik. Salah satunya adalah penegasan dan pengakuan HAM yang dilindungi secara konstitusional dalam konstitusi (perluasan aturan HAM dalam UUD melalui pasal 28 A-J, dan UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, di samping beberapa ratifikasi lainnya) yang memperkuat komitmen kebebasan beragama dan berkeyakinan (melalui pasal 28E ayat (1),(2) dan (3), pasal 28 I ayat (1) dan (2), dan ayat (3)) dan secara normatif mengokohkan aturan pra-amandemen tentang Agama pasal 29 ayat (1) dan (2).

Namun berangkat dari terobosan legal yang masih terganjal praktik ambigu tersebut, demokratisasi seharusnya juga melahirkan terobosan perlakuan kelompok minoritas dengan mengubah paradigma dan konsepsi toleransi, dan menjungkirbalikkan dari

karakter toleransi permisif nan represif, vertikal-dominatif, kepada toleransi yang, menurut konsepsi Forst, berwatak "kesalingan" (resiprokalitas): saling menghormati, saling menghargai dan saling mengakui eksistensi di dalam perbedaan. Subjek toleransi bukan lagi sentralistik dalam sosok negara, tetapi juga yang lebih penting warganegara, meski negara, dalam hal ini pemerintah, perlu mengoreksi kebijakan-kebijakannya yang masih menyisakan represi dan dominasi. Konsepsi tersebut sebetulnya mendorong kepada arah budaya kewargaan yang lebih matang. Perubahan paradigma itu sangat diperlukan sebagai pijakan untuk mengubah arah kebijakan dan perlakuan terhadap kelompok-kelompok minoritas seperti penganut "agama leluhur Nusantara" yang lama terdiskriminasi karena toleransi setengah hati.

Bukan hanya menjadi dasar toleransi sosial, sebenarnya konsepsi tersebut dapat diterima secara cukup rasional sebagai toleransi politik, karena Indonesia telah memiliki preseden semacam itu sebelumnya dengan kebijakan-kebijakan populis Abdurrahman Wahid. Meski Abdurrahman Wahid telah membuka kran toleransi yang signifikan, tetapi 'kegagalan politik' di tampuk kekuasaan juga memengaruhi lemahnya trayek 'politik kesetaraan' dan lambannya proses tranformasi toleransi sampai sekarang. Dari sekian banyak kelompok minoritas, dapat dikatakan hanya Konghucu dan etnis Tionghoa yang mewarisi "pengakuan"dan *legacy* dari kebijakan toleran yang diberlakukan Abdurrahman Wahid. Beberapa kelompok muslim minoritas seperti Ahmadiyah, Syiáh, masih menghadapi diskriminasi yang keras hari ini di tengah sulitnya menemukan figur muslim progresif sekaliber mereka. Menurut Suaedy, pada dasarnya Abdurrahman Wahid berusaha melakukan transformasi toleransi dan kewargaan yang pluralis dan multikultural melalui penghormatan HAM, penguatan rekognisi, penghormatan, dan pembenahan

kebijakan negara yang lebih toleran dan egaliter sesuai konstitusi, baik dengan pengakuan terhadap kelompok Tionghoa dan Konghucu yang selama ini terdiskriminasi, maupun tampak dari pendekatan-pendekatan yang humanis dan persuasif dalam menghadapi separatisme di Aceh dan Papua (Suaedy, 2020).

Padahal, tradisi budaya bangsa juga memiliki modal kultural yang kuat, khususnya nilai-nilai Bhinneka Tunggal Ika, yang selama ini belum diterjemahkan ke dalam sebuah konsepsi toleransi social dan politik yang kuat sebagaimana dijumpai dalam tradisi Jawa yang menerjemahkan *Manunggaling Kawula Gusti* dalam konteks teologis dan politik sekaligus.[1] Selain itu, wawasan pluralisme dan kosmopolitanisme juga disemai dalam pemikiran Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, dan sampai sekarang diadopsi oleh kelompok kecil neo-modernis dan neo-tradisionalis muslim, meski wacana pemikiran muslim progresif tersebut juga, menurut banyak pengamat, masih menjadi minoritas karena berada di wilayah *peripheral* dan belum mewarnai *core* pemikiran muslim sebagai kelompok mayoritas (Saat, 2020; Kersteen, 2018; Bruinessen, 2014; Fealy, 2019).

1 Selama ini Bhinneka Tunggal Ika masih diterjemahkan dalam konsepsi toleransi yang minimal. Terkait kemungkinanya dan konsekwensi semboyan itu menjadi "politik multikulturalisme" yang lebih mendasar dapat dirujuk dalam pendahuluan Hardiman, "Belajar dari Politik Multikulturalisme", dalam Kymlicka, *Kewargaan Multikultural,* hlm. vii-xxiii. Karlina Supeli juga menyinggung potensi tegangan Bhinneka Tunggal Ika dalam konteks filsafat Indonesia, dalam "Manusia dan Budaya Indonesia" dalam *Filsafat [di] Indonesia: Manusia dan Budaya Indonesia,* Jakarta: Kompas, 2019, hlm. 53-79; Ignas Kleden melawan homogenisasi dan lemahnya aplikasi politik dalam *Menulis Politik: Indonesia Sebagai Utopia,* Jakarta: Kompas, 2001, hlm.184'; dan mendapat kritik yang lebih tegas dalam Budiono Kusumohamidjojo, *Kebhinekaan Masyarakat Indonesia: Suatu Problematik Filsafat Kebudayaan,* Jakarta: Grasindo, 2000:13. Kelemahan selama ini tampaknya pada lemahnya menerjemahkan konsep abstrak tersebut (sila 3 Pancasila) menjadi konsepsi toleransi yang tepat dan penerapannya secara strategis dalam demokrasi (sila 4).

Di luar jejak *legacy* politik yang masih minimal dan wacana progresif yang masih di pinggiran, potensi dan keinginan transformasi toleransi masih dapat dilacak jelas di dalam beberapa risalah pemikiran. Nurcholish Madjid, meski tidak sampai tampuk kekuasaan, tetapi memberikan asupan preskripsi kuat tentang toleransi berbasis wawasan Islam, etika modern dan pluralisme dalam konteks ke-Indonesia-an yang dapat diadopsi dalam kebijakan politik. Bagi Madjid, Islam secara normatif maupun historis telah memberikan wawasan etis yang cukup untuk membangun toleransi dalam konteks berbangsa.

Umat muslim perlu berkaca pada *protoype* kehidupan etis pada masa nabi dalam hal toleransi. Dalam konteks negara Madinah yang diikat konstitusi Piagam Madinah pada masa nabi, misalnya, adanya kaum minoritas berdampingan dengan muslim dalam kesederajatan merupakan bukti adanya inklusivitas, sikap saling menghargai, dan toleransi umat beragama, dan bahkan umat muslim harus menjadi saksi yang fair dan adil di tengah hubungan antar-kelompok agama (Madjid, 2019). Selain itu, dalam manivestonya dinyatakan, perbaikan pranata demokrasi diperlukan, dan "demokrasi yang dibangun mengharuskan adanya sikap saling percaya (*mutual trust*) dan saling menghargai (*mutual respect*) antara sesama warga masyarakat" (Madjid, 2018). Paham kemajemukan mengandaikan bahwa setiap "usaha penyeragaman, seperti biasanya dilakukan oleh penguasa totaliter, bertentangan secara diametral dengan prinsip amat mendasar kehidupan bernegara kita yang adil, terbuka dan demokratis"(Madjid, 2018).

Banyak kritik konstruktif terhadap kualitas demokrasi pasca Reformasi. Sebagian menilai demokrasi jauh dari harapan karena cenderung stagnan dan proseduralistik; sebagian lain menilai "besar pasak daripada tiang", "pura-pura konstitusional dan demokratis"

dan lebih banyak mencerminkan "demokrasi banyak omong" minim prestasi (Kusumohaidjojo, 2015; Rozi, 2019). Memang, hadirnya lembaga demokrasi bukan jaminan tatanan demokrasi yang baik. Demokrasi mensyaratkan pemahaman yang baik mengenai cara kerjanya.

Dengan demikian, perwujudan demokrasi substansial ke depan akan sangat dipengaruhi oleh kualitas praktik toleransi dalam kehidupan kewargaan, khususnya perbaikan kebijakan negara atau pemerintah sebagai representasi 'mayoritas' agar lebih toleran terhadap minoritas. Selain itu, dibutuhkan partisipasi aktif warganegara memperkuat demokratisasi dan perbaikan nasib minoritas di berbagai tempat Indonesia. Kesederajatan kelompok-kelompok minoritas ke depan sepertinya akan sangat dipengaruhi oleh sejauh mana agen toleransi (negara dan warganya) mampu menerapkan prinsip-prinsip pluralisme dan multikulturalisme seperti "*mutual respect*" dan "*mutual trust*" bahkan "*mutual acceptance*" pada level kebijakan dan sosial, khususnya keberpihakan pada kelompok minoritas marginal dan membuang jauh-jauh paradigma lama tentang toleransi yang permisif dan represif sebagai warisan politik diskriminatif.

Dalam konteks toleransi politik yang menekankan pada peran pemerintah, kesederajatan atau netralitas dalam kewargaan plural dan multikultural tidak harus dipahami secara formal (*formal equality*) dalam sekat ruang privat dan ruang publik yang ketat, yang menempatkan minoritas dalam kompetisi yang sama di ruang privat, membiarkan adanya seperti paradigma lama, melainkan harus mempertimbangkan aspek kualitatif (*qualitative equlity*) yang diinspirasi keadilan secara proporsional dan wajar, bahwa banyak kelompok minoritas marginal dan tak diuntungkan yang memang perlu "afirmasi" dan "eksepsi" dan perlakuan khusus dari negara untuk sekedar eksis di Indonesia.

Sebagai contoh, beberapa agama minor seperti "agama leluhur Nusantara" masih merasa kesulitan membuat rumah ibadah hanya karena tidak memenuhi syarat minimal yang tidak fair tentang pendirian ibadah seperti yang ditentukan negara. Bagaimana mungkin dapat membangun rumah ibadah seandainya jumlah pemeluknya saja, katakanlah seperti agama Bahaí, misalnya, tidak sampai jumlah syarat minimal, padahal mereka juga membutuhkan tempat ibadah seperti yang lain. Di sela-sela kesulitan itu, rumah ibadah kelompok agama minor seperti Ahmadiyah dan agama Leluhur Sapta Dharma masih mengalami pembakaran dan penyerangan dari warga yang lain. Maka, klaim tentang kesetaraan dan netralitas negara juga perlu dikaji ulang karena justru bisa mencerminkan intoleransi politik dan *indifference*.

Dalam konteks mendorong kepada "politik kesetaraan substantif" kebijakan pengakuan negara melalui putusan MK No. 97/PUU-XIV/2016 terhadap identitas kelompok "kepercayaan" yang selama ini belum diakui sepenuhya eksistensinya patut diapresiasi sebagai kebijakan rekognitif, yang harus dikembangkan agar bukan saja berhenti pada level administratif tetapi juga pada hal-hall substantif terkait hak-hak pendidikan, peribadatan, dan lain-lain. Perekrutan anggota penghayat "agama leluhur Nusantara" menjadi pegawai pemerintah seperti dilakukan Pemerintah DKI Jakarta juga merupakan terobosan yang maju. Meski demikian, ada yang menganggap putusan MK ini masih setengah hati. Perubahan legal semestinya juga diiringi perubahan positif pada sikap dan perlakuan (Sutanto, 2020; Butt, 2019; Marshall, 2018).

Terkait peran warganegara, seperti dinyatakan Karl Popper, toleransi merupakan sebuah rasionalitas dan moralitas yang harus dipertahankan sebagai sebuah tanggung jawab intelektual warganegara agar menuntut partisipasi aktif warganegara. Toleransi berharga justru

karena merupakan kebajikan sipil dan negara, dan dianggap cara yang paling tepat untuk mewujudkan setiap cita-cita hidup bersama dalam stabilitas perdamaian (Mendus, 1987; Fernandez, 2008).

Sejauh ini meskipun pemerintah sampai periode sekarang menyatakan komitmen terhadap keadilan bagi kelompok minoritas, sepertinya kondisi yang ada masih menunjukkan stagnasi dan setengah hati dan persoalan diskriminasi minoritas "agama leluhur Nusantara" masih belum terselesaikan dengan baik (Suaedy, 2020; Trisno, 2020). Transformasi kebijakan dan budaya yang lebih toleran serta penguatan dan pengarusutamaan toleransi tetap harus digiatkan, tanpa harus terkecoh pada apa yang diidentifikasi Ignas Kleden sebagai *category mistake* ketika kejahatan intoleransi politik seperti korupsi dan diskriminasi terkadang diabaikan atas nama klaim-klaim sebagai bangsa dengan budaya yang toleran (Kleden, 2001).

Toleransi yang dibutuhkan ke depan dalam menyelesaikan problem "dilema minoritas" dalam demokrasi adalah toleransi yang tulus dan sungguh-sungguh. Toleransi yang malas, minimalis, dangkal patut ditolak, bahkan konsepsi koeksistensi tidak cukup relevan lagi. Kehidupan yang lebih demokratis ke depan membutuhkan *costly tolerance*[2], toleransi maksimal dan mendalam yang menggugah penerimaan positif, saling menghormati, saling menghargai, dan saling mengakui terhadap kehadiran kelompok yang lain dalam

2 Istilah *costly tolerance* dikemukakan Leo Koffeman dalam dalam konteks spesifik yakni komunitas religius (Gereja) dan mengkritik batas-batas toleransi dalam sebuah komunitas agama. Lihat: "Costly Tolerance", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* (2016). Sebagaimana Forst, Koffeman mendorong transformasi toleransi. Gagasan transformatif ini dikembangkan lebih lanjut melalui kegiatan-kegiatan dialog-antar iman lewat sebuah konsorsium hubungan Muslim-Kristen Indonesia dan Belanda (NICMCR) dengan beberapa tokoh utama seperti Robert Setyo, Sahiron Syamsuddin, Zainal Abidin Baqir, dll. Bagi mereka, membangun toleransi unggul menjadi tantangan kehidupan agama sekarang. Lih. *Costly Tolerance: Tantangan Baru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda*. Yogyakarta: CRCS, 2018, dan ulasan saya "The Conception of Costly Tolerance: Its Meaning and Significance for Inter-Religious Harmony", *Proceeding Book: Religions and Beliefs in the Modern World* (UNHI Press, 2019, hlm. 30-44).

hubungan kesetaraan. Di dalam proses transformasi menuju ke sana, bentuk-bentuk advokasi seperti didokumentasikan dalam "Menemani Minoritas" dan "Membela yang Lemah" (lihat Burhani, 2019; Almakin, 2019; Setyabudi, 2019a) merupakan contoh partisipasi aktif sebagai bentuk pendekatan "kesalingan" mayoritas-minoritas untuk merelaksasi sekat-sekat toleransi, mengurangi beban penderitaan kelompok minoritas, dan pembelaan langsung hak-hak minoritas marginal yang masih terpasung.

Penghormatan pada Kesetaraan dan Keadilan

Pada tataran sosial dan politik, praktik toleransi dalam iklim yang demokratis semestinya ditaburi oleh semangat penghormatan terhadap kesetaraan dan keadilan. Secara etis, keduanya merupakan *cardinal virtues* dan menjadi nilai instrinsik dalam demokrasi. Mekanisme dan praktik demokrasi pada dasarnya adalah instrumen untuk mewujudkan kondisi kesetaraan dan keadilan. Toleransi, baik sosial maupun politik, dijustifikasi oleh prinsip-prinsip penghormatan terhadap kesetaraan dan keadilan sebagai warganegara (Wolff, 2013; Setyabudi, 2019).

Salah satu contoh pengalaman sejarah terbaik ada di Nusa Dua sebelum ada Puja Mandala Bali yang memberikan gambaran kepada kita tentang problem dilema minoritas ketika dihadapkan pada batas-batas budaya mayoritas, yang sebetulnya dalam konteks yang lebih luas juga masih menjadi problem di Indonesia secara umum. Potret toleransi di Puja Mandala memberikan pelajaran penting tentang tindakan afirmasi pemerintah dan penerimaan masyarakat, di mana kelompok-kelompok minoritas etnis diberikan kebebasan dan keleluasaan tertentu untuk membangun tempat ibadah. Kelompok mayoritas (pemerintah dan mayoritas Hindu) memberikan kebebasan

kepada kelompok minoritas untuk mengekspresikan kebebasan dan hak-hak dasarnya, semacam bentuk toleransi permisif (Setyabudi, 2020).

Seiring, dalam proses dan suasana yang multiagama dalam suatu lingkup kecil, mereka membangun koeksistensi damai (*peaceful coexistence*) di mana setiap kelompok sama-sama menghargai dan menahan diri untuk tidak mengganggu kelompok lain. Maka terciptalah praktik kerukunan antarumat beragama atau toleransi koeksistensial. Dalam kawasan kecil Puja Mandala yang sebetulnya polietnis dan multiagama ternyata dapat berjalan cukup baik, di mana agama Islam, Kristen, Katolik, dan Budha beribadah dan belajar bersama, di samping membangun toleransi juga memperkaya kebudayaan mereka yang berbeda. Status minoritas dihormati sebagai sebuah bentuk "perlindungan eksternal" (Kymlicka, 2002). Dalam tradisi multikulturalisme, perlindungan eksternal bagi minoritas ditujukan agar lembaga atau masyarakat yang menjadi tempat bergantungnya komunitas minoritas tidak rentan pada keputusan dan diskriminasi mayoritas.

Di kawasan kompleks Puja Mandala yang kecil, kelompok Islam, Kristen, Katolik, Budha sebagai minoritas diberi kebebasan secara komunal untuk menjalankan urusan internalnya sendiri. Namun demikian, di sana, hubungan antaragama diatur, di mana orang-orang non Hindu tidak dapat semena-mena mengkonversi umat baru, mereka membangun tempat ibadah dengan proses perizinan yang ditentukan, ada batas-batas dan aturan mengenai perkawinan beda-agama. Sebagai komunitas minoritas mereka mendapatkan *kebebasan* beribadah yang cukup terjamin. Otoritas mereka sendiri atas tempat ibadat mereka sendiri sangat dihargai.

Mereka bahkan dapat menjalankan sekolah dan edukasi sosial mereka secara leluasa. Mereka diberi kebebasan untuk mengatur rumah

tangga masing-masing, tetapi tidak dituntut iuran khusus untuk pengganti fasilitas yang ada. Dalam pembagian semacam itu, masing-masing kelompok minoritas dan mayoritas menikmati 'pengurusan rumah tangga sendiri' secara kolektif, tetapi tetap mematuhi aturan adat dan pokok-pokok pemahaman tentang toleransi. Tentu harapannya, toleransi bukan hanya menjadi praktik perlindungan eksternal dalam konteks hubungan mayoritas-minoritas, tetapi betul-betul menjadi keutamaan komunal (*communal virtue*) dan keutamaan individual (*individual virtue*) sebagaimana yang diidealkan sehingga toleransi itu terjalin bukan saja di lingkup eksternal, tetapi juga di dalam internal komunitas agama masing-masing.

Memang, toleransi yang pragmatis dan hanya dimaknai sekedar ko-eksistensi ini belum cukup. Toleransi tidak sekedar kerukunan. Beranjak pada proses yang lebih baik lagi, dan tentu belum selesai, Puja Mandala mencoba mengikis sekat mayoritas-minoritas, mengekspresikan toleransi dengan saling menghormati, saling mengerti, saling berdialog, saling membantu menjalin komunikasi yang baik, mengekspresikan toleransi dengan berpartisipasi aktif dalam agenda-agenda publik agar menuju pada kualitas toleransi yang lebih matang lagi. Puja Mandala menjadi contoh *best practice* dalam penerapan toleransi politik di mana pemerintah mengambil kebijakan yang toleran dan adil terhadap kelompok-kelompok identitas dalam masyarakat (Setyabudi, 2020).

Praktik lainnya dari toleransi yang menjunjung tinggi kesetaraan dan prinsip keadilan dapat kita jumpai di Kampung Sawah, Jati Melati Bekasi. Pengalaman panjang bertoleransi yang telah terjalin sejak nenek moyang dan dilestarikan berabad-abad telah membentuk karakter toleransi yang lebih matang daripada sekedar toleransi sebagai koeksistensi. Sekalipun Kampung Sawah dikenal sebagai kampung atau desa, tapi penduduknya sangat heterogen sejak

zaman kolonial, dan mencerminkan miniatur Indonesia kecil. Alih-alih identitas agama mengeras (pengerasan identitas) sebagaimana menjadi fenomena akhir-akhir ini di berbagai daerah, relasi mayoritas dan minoritas dan kelompok-kelompok identitas di sana sudah lebih mencair, dan masyarakat lebih terbuka untuk merayakan perbedaan. Sehingga, hampir tidak ada masalah konflik pendirian rumah ibadah atah konflik agama yang lain di sana. Hari ini, Kampung Sawah mengidentifikasi diri sebagai Penjaga Gerbang Toleransi Indonesia, dan menggunakan pendekatan-pendekatan budaya dan kearifan lokal untuk merangkul berbagai kelompok identitas untuk menerima budaya toleransi yang ada. Kampung Sawah dapat dilihat sebagai *best practice* di dalam ekspresi toleransi sosial.

Dengan demikian, untuk mendorong penguatan toleransi di Indonesia ke depan, sepertinya diperlukan lebih banyak lagi kebijakan yang lebih inklusif dan pluralis dalam skala yang lebih luas lagi, agar lebih menjamin kesederajatan dan keadilan bagi kelompok-kelompok minoritas yang masih tersisikan secara kultural atau struktural. Tentu kesederajatan yang dimaksud juga bukan mensejajarkan perlakuan kelompok minoritas secara *equal* begitu saja, karena kapasitas setiap kelompok dalam ruang publik tentu berbeda, sehingga juga mempertimbangkan kebutuhan masing-masing yang tidak sama satu sama lain sehingga lebih mencerminkan rasa keadilan. Kesederajatan yang berkualitas (*qualitative equality*) dalam suasana yang saling menghormati perbedaan yang berkeadilan itu yang menjadi pesan normatif utama.

Relevansi Buku Ini

Keseluruhan bagian buku ini juga bersinggungan dengan persoalan toleransi sosial dan politik di beberapa daerah. Fenomena

konflik sosial dan keagaman yang diulas dalam seluruh bagian buku ini sebetulnya menggambarkan tentang problematika toleransi sosial dan toleransi politik dalam bingkai *toleransi koeksistensial* yang secara kualitatif rentan terhadap konflik dan ketegangan, yang dilatari faktor ekonomi, politik atau ideologi yang melatari, sehingga acapkali terdegradasi menjadi praktik intoleransi hingga tragedi konflik dengan kekerasan. Kelompok minoritas sosial atau agama dan pemerintah sebagai representasi mayoritas menjadi bagian yang tak terpisahkan di dalamnya.

Bagian *kedua* yang ditulis Endang Turmudi mengelaborasi tentang peristiwa pada hari-hari akhir pada bulan Oktober 2012, di mana masyarakat Indonesia dikejutkan oleh konflik atau bentrokan berdarah yang terjadi antara suku Lampung dan Bali di Kalianda, Lampung Selatan. Akibat kejadian ini puluhan rumah dibakar dan puluhan nyawa melayang. Konflik ini, di samping menyisakan kepedihan yang mendalam bagi para keluarga korban, juga membuat hubungan dua etnik yang ada menjadi semakin renggang. Konflik ini adalah yang kedua pada tahun tersebut setelah sepuluh bulan sebelumnya terjadi keributan antara pemuda Bali dan Lampung dalam memperebutkan lahan parkir dan berakhir dengan pembakaran puluhan rumah. Konflik yang awalnya terjadi di kalangan anak-anak muda ini telah menjalar menjadi konflik antarsuku, yakni suku Bali dan Lampung, yang menempati desa berbeda.

Konflik yang terjadi di akhir Oktober 2012 tersebut sebenarnya dipicu oleh masalah sepele, yakni adanya dua gadis asal Lampung yang jatuh dari sepeda motornya akibat dihadang secara iseng oleh para pemuda Bali. Konon pemuda Bali yang kemudian menolongnya itu melakukan pelecehan seksual, yang membuat sang gadis marah. Dalam logika sederhana, sebenarnya tidak mungkin masalah sepele seperti pelecehan terhadap dua gadis itu memunculkan bentrokan

besar yang bahkan menelan korban meninggal kalau tidak ada permasalahan mendasar yang ada dalam hubungan dua kelompok masyarakat tersebut, yang telah lama hidup berdampingan. Kasus dua gadis tadi, karenanya, hanyalah pemicu bagi permasalahan yang sebenarnya sudah ada. Dengan pola kejadian konfliknya yang massif, diperkirakan permasalahan yang ada memang berkaitan dengan kekelompokan kedua masyarakat tersebut. Di sana terdapat emosi bersama, yang menandakan kuatnya kekelompokan masing-masing suku. Dalam hal ini komunalisme masih menjadi norma kuat dalam mengatur tindakan warga dalam kelompok ini, yang telah mengikat solidaritas mereka, sekaligus membina emosi kekelompokannya.

Seperti diketahui, konflik yang berakibat fatal ini melibatkan dua kelompok etnik, yakni etnik Lampung yang menempati Desa Agom, dan etnik Bali yang bertempat tinggal di Desa Balinuraga. Dua desa ini memang bertetangga, di mana konsentrasi penduduk masing-masing desa terpisahkan oleh area pesawahan. Etnik Bali adalah pendatang yang telah menghuni daerah itu selama puluhan tahun. Konon mereka telah memulai hidup di desa di Lampung Selatan ini sejak tahun 1960-an. Mereka datang ke daerah ini setelah terjadi bencana meletusnya gunung Agung di daerah Bali. Kedatangan mereka ke Lampung adalah atas izin pemerintah dan restu dari para pemangku adat di Lampung sendiri. Dengan jarak waktu yang cukup panjang, mereka sudah beranak pinak di desa tersebut, sehingga mereka sendiri mungkin sudah merasa sebagai penduduk asli, yang beretnik Bali.

Dengan gambaran seperti itu bisa diperkirakan bahwa masalah konflik tadi muncul karena adanya hubungan yang tidak harmonis yang tercipta oleh perbedaan identitas etnik dan kultural mereka. Seperti biasa terjadi dalam masyarakat manapun, hubungan penduduk asli dengan para pendatang sering memunculkan masalah,

yang dipicu oleh adanya perbedaan identitas sebagai kelompok-kelompok sosial. Masalah yang muncul bisa bermula dari terjadinya perbedaan kesempatan dalam mendapatkan sumber-sumber kehidupan yang ada. Biasanya, para pendatang–meskipun pelan tapi pasti–akan mendapatkan kemajuan yang cukup berarti dibandingkan dengan para penduduk asli. Hal ini sebenarnya bukanlah sesuatu yang aneh, mengingat dalam aksioma sosial para pendatang biasanya lebih punya sikap dan perilaku ekonomi yang kuat daripada penduduk asli. Mereka biasanya siap bekerja dengan disiplin kuat, karena kedatangan mereka jelas dengan harapan baru yang harus dikejar melalui kerja keras.

Bagian *ketiga* yang ditulis oleh Dundin Zainuddin menjadi gambaran toleransi politik, tentang bagaimana hubungan pemerintah dan masyarakat yang bersifat koeksistensial sering juga terjebak dalam intoleransi. Koeksistensi dicapai setelah terjadi konflik kepentingan yang mendahuluinya, sebagaimana terjadi di Cianjur yang melibatkan disharmoni antara warga sipil dan pemerintah. Memang, relasi antara masyarakat sipil (*civil society*) atau masyarakat madani dan negara (*state*) sudah menjadi bahasan serius dari para ilmuwan sosial. Relasi antara keduanya sangat dinamis dan dan bercirikan sangat variatif antara satu negara dengan negara lain. Kadang-kadang diwarnai konflik yang berderajat rendah dalam bentuk ketegangan relasi sampai pada konflik berkekerasan dan pada saat tertentu ditandai relasi yang baik bahkan terjadi sinergi. Sepanjang sejarah hubungan Islam dan negara baik pada masa Orde Lama dan Orde Baru. Pada masa Orde Lama, negara memberangus setiap gerakan Islam sampai pada pemenjaraan tokoh-tokoh terkemuka Islam. Pada Era Orde Baru, relasi Islam dan negara juga diwarnai konflik dari mulai konflik yang sifatnya laten sampai manifes dalam peristiwa-peristiwa di daerah atau di ibukota seperti kasus Tanjung Priok pada pertengahan 1980-an ketika negara

memaksanakan asas tunggal untuk semua organisasi politik dan masyarakat sipil. Di era reformasi, konflik Poso pada awal 2000-an dapat menjadi contoh lain konflik antara negara dalam tingkat lokal dengan masyarakat sipil yang kemudian menjadi konflik horizontal secara masif karena lemahnya modal sosial yang dapat meredam atau menurunkan eskalasi konflik. Dalam suatu negara totalitarian, tentu hubungan negara dan masyarakat sipil menjadi subordinatif karena negara mendikte masyarakat sipil dalam hampir semua kebijakan yang berkaitan dengan kemasyarakatan. Akan tetapi dalam sebuah negara yang demokratis, relasi antara keduanya relatif dalam posisi yang seimbang. Dalam masyarakat yang demokratis, masyarakat sipil dapat dengan bebas mengkritik kebijakan pemerintah yang dinilainya tidak sesuai aspirasi dan kepentingannya. Masyarakat sipil juga dapat menjadi *buffer* bagi keamanan dan kenyaman hidup warga masyarakatnya dari kesewenang-wenangan negara.

Tulisan ini menguraikan bagaimana relasi negara (dalam tingkat lokal) yang pada awalnya diwarnai konflik akhirnya berubah menjadi sinergi dalam menggulirkan kebijakan publik di Cianjur yang dikenal dengan Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlqul Karimah). Setelah terjadi konflik terutama antara partai sekular dengan partai Islam yang berimplikasi pada konflik antar pendukungnya, kemudian dapat disiasati menjadi relasi sinergis. Hal ini dapat terjadi antara keduanya karena kemudian memiliki pandangan dan kepentingan yang relatif sama dalam agenda Gerbang Marhamah tadi yang mencoba meningkatkan akhlak atau etika sosial dan keberagamaan masyarakat dan aparatur agar pembangunan yang berorientasi pada kesejahteraan masyarakat itu dapat tercapai yang dalam semboyan daerah dikatakan "sugih mukti tur Islami dapat tercapai".

Bagian *keempat* yang ditulis Cahyo Pamungkas menjelaskan kontestasi hubungan komunitas Muslim dan Kristiani pasca otonomi khusus Papua. Tulisan ini bertujuan untuk menarasikan sejumlah ketegangan antara kelompok muslim dan Nasrani di Provinsi Papua dan Papua Barat sejak tahun 2006 sampai sekarang. Persoalan agama di Tanah Papua muncul kembali ke ruang publik nasional ketika peristiwa Tolikara meledak pada 17 Juli 2015. Sejumlah kontroversi muncul ketika sebuah masjid ikut terbakar sehingga stigma intoleransi beragama melekat pada orang Papua meskipun tuduhan tersebut tidak lah benar. Bertolak dari fenomena tersebut, tulisan ini berusaha untuk mengangkat kembali peristiwa-peristiwa ketegangan pada masa lalu seperti penolakan terhadap pendirian STAIN jayapura, penolakan terhadap pembangunan masjid raya Manokwari, dan penolakan terhadap penggunaan pengeras suara di Pegunungan Tengah. Juga termasuk penolakan terhadap ketinggian menara Masjid Aqsa di Sentani, Jayapura. Jika ditelusuri lebih jauh, peristiwa ketegangan tersebut, kecuali Tolikara, tidak meletus menjadi konflik kekerasan dan dapat diselesaikan melalui dialog dan musyawarah para pihak yang terlibat dalam konflik. Meskipun tidak berkembang menjadi konflik, peristiwa tersebut dapat dilihat sebagai kontestasi identitas pada satu sisi dan ekspresi kekecewaan terhadap marjinalisasi orang asli Papua yang sebagian besar memeluk agama nasrani.

Pembahasan mengenai kontestasi identitas antara pelaku-pelaku sosial dalam ranah politik dan keagamaan tidak dapat dipisahkan dari relasi objektif antar pelaku-pelaku sosial tersebut. Jika ranah keagamaan dilihat menurut praksis-praksis sosial keagamaannya, maka ranah politik dan keagamaan dilihat menurut praksis-praksis politik keagamaannya yang mencakup Muslim Papua, Muslim pendatang, Kristen Papua, dan Kristen pendatang. Praksis politik keagamaan yang dimaksud ialah tindakan-tindakan organisasi

keagamaan dalam memperebutkan kapital-kapital material seperti tempat ibadah dan sekolah-sekolah keagamaan dan memperebutkan kapital simbolik yaitu pengakuan terhadap agama yang dianggap absah bagi orang Papua. Dengan demikian, naskah ini menyimpulkan bahwa ketegangan dan konflik yang memobilisasi simbol-simbol agama tersebut tidak lain adalah ekspresi kontestasi ekonomi politik antara kelompok-kelompok masyarakat di Tanah Papua.

Bagian *kelima* yang ditulis Jamil Wahab menjelaskan secara historis tentang konflik dan upaya rekonsilisasi konflik Ambon yang terjadi di tahun 1999. Konflik ini merupakan salah satu konflik atas nama agama terbesar di Indonesia yang melibatkan dua kelompok besar dari komunitas Muslim dan Kristen. Kerugian akibat konflik, bukan hanya memakan banyak korban jiwa dan harta benda, tetapi juga menimbulkan dampak kerusakan sosial yang sangat kompleks. Para ahli sosial menilai, terjadinya konflik komunal Ambon tersebut, lebih banyak disebabkan persoalan non keagamaan, yaitu politik maupun ekonomi. Faktor-faktor nasional seperti transisi politik, dominasi sipil yang menggeser peran militer di panggung pemerintahan, krisis ekonomi, dan sebagainya. Oleh mereka, agama dianggap sebagai "faktor komplemen".

Dalam konteks konflik Ambon dan Maluku, sebenarnya motif konflik tidak tunggal. Di samping ada motif-motif sosial ekonomi, politik, kekuasaan, juga ada soal teologis dan sikap keagamaan yang ekslusif. Pada mulanya memang ada perseteruan politik dan ekonomi, kemudian perseteruan itu diberi bumbu teologi untuk menambah energi guna memenangkan pertarungan. Melihat besarnya penampakan dan intensitas konflik, serta banyaknya jumlah korban dan kerugian yang diakibatkan konflik, upaya resolusi konflik dan pembangun perdamaian di Ambon membutuhkan upaya yang tidak sederhana. Para pejabat pemerintah, tokoh agama, dan tokoh

masyarakat tidak henti-hentinya menyerukan pentingnya perdamaian dan rekonsiliasi Kristen-Muslim. Mereka berusaha menyelesaikan pertikaian di Ambon dengan menghubungkan relasi sosial putra-putra Maluku yang terputus akibat konflik. Selain pemerintah dan tokoh agama, peran signifikan bagi perdamaian juga dilakukan oleh para tokoh dan aktivis perempuan, baik dari Islam, Katolik, dan Protestan.

Dalam resolusi konflik, terdapat bentuk aktivitas yang disengajakan (*intended*) dan tidak disengaja (*unintended*). Pascakonflik di Maluku, selain adanya upaya-upaya yang dilakukan secara terencana (*intended*) oleh pemerintah maupun masyarakat bagi usaha perdamaian, terdapat aktivitas masyarakat yang bersifat aktivitas sosial-kultural yang tidak disengaja (*unintended*), namun memiliki pengaruh dalam rekonsiliasi di Maluku. Resolusi konflik dan pembangunan perdamaian di Ambon membutuhkan sinergitas, sekaligus upaya yang komprehensif, sehingga hasilnya bisa sesuai harapan. Meski peristiwa konflik telah berlangsung 21 tahun, namun upaya-upaya membangun, memelihara, dan menjaga perdamaian terus dilakukan hingga kini. Semua pendekatan memiliki dimensi kelemahan, namun befungsi untuk saling melengkapi. Dalam kasus konflik komunal yang begitu besar seperti kasus Ambon, perlu pendekatan yang holistik, tidak mungkin didekati dengan satu cara saja. Dibutuhkan banyak model dan bentuk pendekatan. Selain itu, bentuk kegiatan harus bisa melibatkan semua komponen masyarakat. Konflik yang besar membutuhkan *effort* yang juga besar.

Untuk meningkatkan efektivitas pembangunan perdamaian suatu konflik, kajian ini menawarkan sebuah model pendekatan yang berbasis *best practices* (praktik terbaik) masyarakat Ambon dalam melakukan transformasi koflik dan didasari cara pandang sikap keagamaan. Selain praktik terbaik, pendekatan keagamaan

juga dipakai sebagai basis, hal ini berangkat dari keyakinan bahwa meski terdapat variabel nonagama (ekonomi, sosial, dan politik). Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, konflik Ambon termasuk konflik yang banyak melibatkan unsur agama. Unsur agama yang dimaksud adalah adanya keterlibatan aktor agama, pemanfaatan simbol, wacana, teks keagamaan, lembaga, dan jaringan keagamaan.

Model yang ditawarkan dalam kajian ini mengarah pada pengendalian sikap dan perilaku yang didasari nilai etis yang ada dalam agama dan berdasarkan pengalaman baik (*best practice*) yang telah dilakukan berbagai pihak, yang dinilai efektif dalam penanganan konflik dan membangun perdamaian di Ambon. Model ini bukanlah satu-satunya alternatif, namun bersifat melengkapi model pendekatan yang selama ini sudah ada. Dalam model penyelesaian konflik dan pembangunan perdamaian yang kemudian disebut "Model Pembangunan Perdamaian Etik-Teknis" ini, ada beberapa poin yang bersifat etis sebagai prinsip dasar dan ada yang bersifat teknis. Prinsip etis yang merupakan prisip dasar yaitu: (1) prinsip keadilan, (2) toleransi, dan (3) nirkekerasan. Sementara prinsip teknis yang bersifat praksis yaitu: (1) dialog, (2) negosiasi-mediasi, (3) perjanjian, (4) penegakan hukum, (5) rekonsiliasi dan amnesti.

Bagian *keenam*, tulisan dari M. Luthfi K.A. merupakan sebuah catatan lapangan dari kegiatan penelitian intoleransi yang dilakukan PMB LIPI pada tahun 2019. Kegiatan penelitian berfokus pada permasalahan persekusi rumah ibadah yang dialami Gereja Paroki Damai Kristus di Tambora, Jakarta Barat. Secara historis, persekusi yang dialami oleh mereka sudah berlangsung selama puluhan tahun, namun puncak persekusi tersebut terjadi di masa pemerintahan Joko Widodo sebagai Gubernur DKI Jakarta terpilih periode 2012-2017. Hal tersebut menjadi menarik di mata penulis karena penulis merasa adanya indikasi politik praktis dalam peristiwa persekusi tersebut.

Terpilihnya Joko Widodo sebagai Gubernur DKI Jakarta pun diiringi oleh penguatan identitas keagamaan. Sosok Joko Widodo saat itu oleh sebagian kalangan masyarakat sipil Islam dianggap representasi dari kelompok minoritas nonmuslim. Sehingga ketika Joko Widodo datang sebagai Gubernur untuk menengahi permasalahan ini, Jokowi malah dianggap membela kepentingan kelompok nonmuslim dibandingkan kelompok mayoritas muslim oleh masyarakat sipil Islam setempat. Padahal di saat yang bersamaan, saat itu terdapat tren menyebarnya berita-berita hoax/disinformasi melalui media sosial. Persekusi yang dialami oleh gereja pun menjadi lebih parah karena adanya berita-berita hoax yang bertebaran di masyarakat setempat, salah satunya adalah isu bahwa gereja tersebut akan dibuat menjadi gereja Katolik terbesar di Asia Tenggara.

Bagian *ketujuh* yang ditulis Usman Manor, mengulas jalan tengah konflik agama yang terjadi di Bogor. Dilatarbelakangi Revolusi Industri 4.0 yang ditandai dengan berkembang pesatnya teknologi informasi melalui media sosial memicu percepatan akses data dan informasi tanpa dibatasi oleh ruang maupun waktu. Perkembangan tersebut memiliki dampak positif pada pola interaksi antar manusia, namun tidak jarang pula menimbulkan dampak negatif yang memicu potensi konflik. Salah satu dampak yang ditimbulkan oleh perkembangan media sosial adalah beredar luasnya video di akun *Facebook* dan *Instagram* pada tanggal 20 September 2020 dengan menampilkan sekumpulan orang yang mendatangi sebuah tempat tinggal seorang pendeta. Pada video tersebut tampak beberapa orang melarang secara paksa aktivitas peribadatan karena dianggap telah terjadi pelanggaran pelaksanaan peribadatan yang dilakukan bukan di tempat ibadah (gereja), melainkan di tempat tinggal pendeta. Peredaran video tersebut memicu ketegangan antar umat beragama

di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat.

Pasca beredarnya video tersebut, Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan bersama dengan Kementerian Agama melalui Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) melakukan dialog dengan Pendeta Domfry Poli selaku pimpinan Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI). Menurut keterangan Pendeta Domfry, peribadatan di tempat tinggalnya telah dilakukan sejak tahun 2015 selain dilakukan di gereja. Upaya untuk melarang aktivitas peribadatan sudah sering terjadi, di antaranya pada tahun 2016 dan 2018. Pendeta beralasan peribadatan yang dilakukan hanya sebatas pada pembinaan iman karena akses gereja terlalu jauh dari wilayah tempat tinggal jemaatnya. Selain itu, Pendeta Domfry juga memiliki alasan yang kuat dengan berpedoman pada pasal 29 UUD 1945 tentang kebebasan menjalankan aktivitas keagamaan.

Selain melakukan dialog dengan Pendeta Domfry, Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) juga melakukan dialog (mediasi) pada tanggal 22 September 2020 melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dengan melibatkan unsur Badan Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol), Organisasi Perangkat Daerah (OPD) terkait, tokoh masyarakat, dan perwakilan masyarakat di sekitar tempat tinggal Pendeta Domfry. Dalam dialog tersebut berhasil disepakati peribadatan dapat dilakukan di Gereja Citra Indah City, Gereja Jeprah, Gereja Yon Pomad, atau pembinaan iman secara *virtual* guna mengurangi kemungkinan tertular pandemi Covid-19 yang penularannya masih tinggi di Kabupaten Bogor. Selain itu, masyarakat sekitar juga diminta untuk tetap menghormati pelaksaan peribadatan dengan mengacu pada aturan yang berlaku. Sementara itu, berkaitan dengan izin penggunaan tempat peribadatan, Pendeta Domfry sepakat untuk mematuhi Peraturan Bersama Menteri Agama

dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 tahun 2006 pasal 18 terkait dengan izin sementara pemanfaatan bangunan dan gedung.

Usman Manor merefleksikan bahwa peribadatan yang melibatkan hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta seharusnya mampu memberikan pelajaran dalam perbedaan dan pesan moral berupa kebaikan. Perbedaan yang terdapat pada masyarakat pada dasarnya merupakan proses alamiah yang dihadirkan oleh Sang Pencipta. Proses alamiah tersebut sepatutnya dimaknai sebagai sebuah anugrah melalui upaya untuk saling menyatukan dan saling menghargai. Negara dan pemerintah telah mengatur kebebasan menjalankan ibadah yang seharusnya menjadi cerminan untuk saling menghormati, bukan saling membenci, yang kemudian mengerucut pada perpecahan.

Keseluruhan bagian tulisan di atas sekaligus menjadi kritik terhadap kualitas mutu toleransi yang terjalin di masyarakat. Selaras dengan tesis yang dikemukakan dalam judul tulisan ini, bahwa perlu transformasi toleransi sosial dan politik agar dapat menjadi bantalan yang lebih kokoh untuk menopang kemajemukan masyarakat. Sekalipun setiap penulis menawarkan kemungkinan solusi strategis masing-masing dalam konteks yang spesifik, tetapi signifikansi umum dan benang merah yang dapat diambil adalah bahwa agar tidak terdegradasi ke dalam praktik intoleransi yang berujung konflik, toleransi yang rentan harus ditransformasikan kepada pola hubungan sosial yang resiprokal, baik antar-kelompok masyarakat sipil maupun antara pemerintah dan warga. Toleransi yang dibangun di atas dasar kepentingan pragmatis, selain cacat secara moral, juga secara teoritis lemah untuk dipertahankan dan menjadi toleransi yang konfliktual. Toleransi yang respektif perlu disemai dengan membangun relasi sosial politik yang saling-menghormati (*mutual-respect*), saling-memahami (*mutual-understanding*), dan saling-mengakui (*mutual-*

recognition) satu sama lain, dengan menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi seperti kesetaraan, kebebasan dan keadilan. *Wallahua'lam.*

Daftar Pustaka

Balint, Peter. 2017. *Respecting Toleration: Traditional Liberalism & Contemporary Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

Blasi, Luca Di & Holzhey, Christoph F.E. 2014. *The Power of Tolerance: A Debate Wendy Brown and Rainer Forst*. New York: Columbia University.

Bruinessen, Martin Van (ed.). 2014. *Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme: Conservative Turn*. Jakarta: Mizan.

Burhani, Ahmad Najib. 2019. *Menemani Minoritas: Paradigma Islam tentang Keberpihakan dan Pembelaan* Kepada yang Lemah. Jakarta: Gramedia.

Burhani, Ahmad Najib, dkk. 2020. *Dilema Minoritas di Indonesia: Ragam, Dinamika, dan Kontroversi.* Jakarta: Gramedia.

Butt, Simon. 2019. "Changing laws, changing attitudes: the place of people with disability in Indonesia", dalam Fealy, G & Ricci, R.(eds.*), Contentious Belonging: The Place of Minorities in Indonesia*. Singapore: ISEAS.

Fealy, Greg & Ricci, Ronit (eds.) 2019. *Contentious Belonging: The Place of Minorities in Indonesia.* Singapore: ISEAS.

Fernandez, Christian. 2008. "Toleration in the 21st Century: A Revised Liberal Defense (CFE Working paper series No.34)". Sweden: Centre for European Studies, Lund University.

Forst, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2017. "Toleration". Dalam: https://plato.stanford.edu/entries/toleration/

Hardiman, F. Budi. 2013. *Dalam Moncong Oligarki: Skandal Demokrasi di Indonesia.* Yogyakarta: Kanisius.

Hardiman, F. Budi. 2018. *Demokrasi dan Sentimentalitas: Dari "Bangsa Setan-setan", Radikalisme Agama, sampai Post-Sekularisme.* Yogyakarta: Pustaka Kanisius.

Hatta, Mohammad (tt). *Demokrasi Kita*. Jakarta: Pusataka Antara.

Hatta, Mohammad. 1970. *Sesudah 25 Tahun*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Kersten, Carool. 2018. *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*. Jakarta: Mizan.

Kleden, Ignas. 2001. *Menulis Politik: Indonesia Sebagai Utopia*. Jakarta: Kompas.

Kymlicka, Will. 2005. Kewargaan Multikultural. Jakarta: LP3ES.

Kymlicka, Will. 2007. "Community and Multiculturalism", dalam Goodin, R.E., Pettit, P. & Pogge, T. (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy.* USA: Blackwell.

Madjid, Nurcholish. 2018. *Indonesia Kita: Nurcholish Madjid.* Jakarta: Gramedia.

Madjid, Nurcholish. 2019. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Gramedia.

Marcuse, Herbert. 1969. "Repressive Tolerance", dalam *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.

Marshal, Paul. 2018. "The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia" dalam Review of Faith & International Affairs, 16:1, 85-96, DOI: 10.1080/15570274.2018.1433588

Mayorga, Ivon Cepeda. 2014. "An Ethical Approach to the Concept of Toleration: Understanding Tolerance as a Political Virtue", dalam *Open Journal of Philosophy*, 2014, 4, 575-583.

Mendus, Susan & Edwards, David. 2001. *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press.

Pamungkas, Cahyo. 2014. "Toleransi Beragama dalam Praktik Sosial: Studi Kasus Hubungan Mayoritas dan Minoritas di Kabupaten Buleleng Bali", *Episteme,* Vol. 9 No. 2. 2014, hlm. 285-316.

Parekh, Bhiku. 2008. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Kritik*. Yogyakarta: Kanisius.

Saat, Norshahril & Ibrahim, Azhar (eds.). 2020. *Alternative Voices in Muslim Southeast Asia: Discourse and Struggles*. Singapore: ISEAS.

Setyabudi, M N.P. 2017. "Toleransi: Dari Pengalaman Sejarah Menuju Konstruksi Teoritis" (Tinjauan Pustaka). Dalam *Waskita: Jurnal*

Pendidikan Nilai dan Pembangunan Karakter. Vol. 2. No. 1. Juli 2018, pp. 103-112.

Setyabudi, M.N.P. 2019a. "Memperlebar Batas Toleransi dan Membela Hak Minoritas" (Tinjauan Pustaka). Dalam *Harmoni*. Vol. 18 No. 1. Januari-Juni 2019, hlm. 174-192.

Setyabudi, M.N.P. 2019b. *Filsafat Keutamaan (Philosophy of Virtue)*. Malang: Nusantara Global Press.

Setyabudi, M.N.P. 2019c. "Memperlebar Batas Toleransi dan Membela Hak Minoritas" (Telaah Pustaka), dalam *Harmoni,* Januari-Juni 2019.

Setyabudi, M.N.P. 2020. "Penguatan Toleransi bagi Pemajuan Budaya Keagamaan: Studi atas Praktik Tolerani Agama di Puja Mandala", dalam *Harmoni,* Vol. 19 No. 2, tahun 2020, hlm. 274-296.

Suaedy, Ahmad. 2020. *Contemporary Human Rights Issues in Indonesia,* dalam Alternative Voices in Muslim Southeast Asia: Discourse and Struggles. Singapore: ISEAS, pp. 183-198.

Simarmata, Henry Thomas, dkk. 2018. *Indonesia Zamrud Toleransi*. Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan Indonesia.

Trisno. 2012. "Melampaui Toleransi? Merenung Bersama Walzer", dalam *Demi Toleransi Demi Pluralisme* (Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim & J.H. Lamardy (eds.). Jakarta: Democracy Project.

Utama, Virdika Rizky. 2018. *Demokrasi dan Toleransi dalam Represi Orde Baru*. Yogyakarta: Kanisius.

Wolff, Jonathan. 2013. *Pengantar Filsafat Politik*. Terj: Muhammad Nur Prabowo Setyabudi. Bandung: Nusa Media.

BAB II

KONFLIK ETNIK DI LAMPUNG SELATAN: SEBUAH CATATAN[1]

Endang Turmudi

Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya – LIPI

Pendahuluan

Pada hari-hari akhir di bulan Oktober 2012 masyarakat Indonesia dikejutkan oleh konflik atau bentrokan berdarah yang terjadi antara suku Lampung dan Bali di Kalianda, Lampung Selatan. Akibat kejadian ini puluhan rumah dibakar dan puluhan nyawa melayang, di samping adanya puluhan warga yang luka-luka. Konflik ini jelas telah menyebabkan kerugian material, di samping kerugian immaterial, seperti terlihat dari adanya ratusan pengungsi–setelah rumah mereka terbakar–dan puluhan orang, termasuk anak-anak yang mengalami trauma psikologis. Konflik ini di samping menyisakan

1 Artikel ini adalah bagian yang saya tulis dari laporan penelitian yang dilakukan oleh suatu tim IPSK-LIPI. Pertama saya ingin mengucapkan terima kasih kepada pihak Lipi yang membiayai penelitian ini, dan, kedua, saya mengucapkan terima kasih kepada sdr. Bayu Setiono, (almarhum) Dede Wardiat dan (almarhum) Ujud Tahajudi serta Endang Soesilowati yang ikut mengkaji konflik ini dengan aspek dan focus masing-masing. Pasti mereka ikut berkontribusi pikiran terhadap tulisan saya ini. Saya ingin mengucapkan terima kasih secara khusus kepada Dr. Aswatini dan Drs. Darwin yang memenej proyek penelitian ini. Terima kasih juga saya ucapkan kepada Prof. Dr. Sarip Hidayat yang ikut dalam tim penelitian ini.

kepedihan yang mendalam bagi para keluarga korban, juga membuat hubungan dua etnik yang ada menjadi semakin renggang.

Konflik antara suku Lampung dan Bali yang terjadi pada 27 Oktober 2012 itu telah ditandai oleh semacam "perang" di mana suku Lampung melakukan penyerangan terhadap masyarakat Bali yang berada di Desa Balinuraga. Konflik ini bermula dari kejadian jatuhnya dua orang gadis Lampung dari sepeda motor yang mereka tumpangi pada pukul 17.00, hari Sabtu, tanggal 27 Oktober 2012. Dua gadis ini berboncengan dalam perjalanan pulang ke rumah mereka, usai membeli peralatan kecantikan di sebuah minimarket di Pasar Patok-Sidoharjo, Kecamatan Way Panji. Dalam perjalanan pulang saat melewati tegalan sawah, di wilayah Desa Waringin, dua gadis ini digoda oleh segerombolan pemuda Balinuraga yang sedang nongkrong-nongkrong di pinggir jalan. Kebetulan gadis tadi memakai celana pendek, konon para pemuda penggoda itu berlari-lari mengejar sang gadis sambil meraba paha mereka, sehingga kedua gadis tersebut terjatuh dari sepeda motor mereka.[2]

Setelah upaya musyawarah antara kepala Desa Agom asal gadis tadi dan kepala Desa Balinuraga tidak mencapai kesepakatan terkait jatuhnya gadis tadi yang memicu kemarahan, Desa Balinuraga akhirnya diserang oleh ribuan orang. Dalam konflik ini tercatat 14 orang tewas, dan sekitar 166 rumah terbakar.[3] Selain kerugian material, hubungan kedua suku yang telah lama mendiami daerah Lampung Selatan ini juga makin retak. Beban psikologis yang menyertainya juga cukup berat, karena dalam konflik tersebut lontaran kebencian, terutama terhadap masyarakat Balinuraga, telah keluar dari mulut masyarakat bahkan juga dari masyarakat suku lain yang tinggal di sekitar wilayah Lampung Selatan.

2 Wawancara dengan Muchsin, Kades Agom tgl 4 Oktober 2013.

3 Sumber lain menyebutkan jumlah yang lebih besar, yaitu 350-an rumah yang terbakar. Ketidak pastian data ini juga terjadi berkaitan dengan jumlah korban yang meninggal.

Konflik ini akhirnya selesai dengan berdamainya kedua belah pihak, yakni suku Lampung dan suku Bali. Perdamaian ini sebenarnya sulit tercapai, karena dari kalangan suku Lampung terdapat orang-orang yang tidak menghendaki perdamaian dan sebagian mereka mengusulkan untuk memindahkan suku Bali ke provinsi lain. Bahkan kades Agom sendiri diancam orang karena dia menjadi ujung tombak dalam perdamaian itu. Tapi dengan ketekunan dan kegigihannya, pihak Pemerindah Daerah dengan dibantu oleh para tokoh Lampung dan Bali, akhirnya berhasil mengumpulkan para tokoh dan kalangan adat kedua belah pihak dalam sebuah pertemuan, yang digelar pada tanggal 4 November 2012. Pertemuan tersebut menghasilkan kesepakatan berupa maklumat damai yang ditandatangani oleh Raja Bali I Gusti Ngurah Arya dan Ketua Majlis Penyimbang Adat Lampung, Kadarsyah Isra.[4]

Isi maklumat itu menegaskan bahwa konflik Lampung bukanlah konflik SARA, yang didorong oleh adanya kepenting sekelompok orang yang berusaha memecah belah persatuan dan kesatuan warga Bali dan warga Lampung. Karena itu, kedua belah pihak mengecam kejadian kerusuhan yang ada, karena telah menyebabkan kerugian dan hilangnya nyawa masyarakat yang tidak berdosa. Lebih jauh maklumat juga meminta pemerintah untuk menyelesaikan konflik ini sehingga tercapai perdamaian abadi, dengan mengedepankan keadilan, netralitas dan menyerahkan proses penyelesaian secara hukum. Selain itu, maklumat juga menegaskan penolakan pengusiran warga Bali di daerah konflik. Selain maklumat ini, terdapat juga 10 poin perdamaian, yang ditandatangani para tokoh adat Lampung dan Bali. Meskipun niat perdamaian ini sangat politis, tetapi hal itu merupakan *starting point* untuk bisa menata kembali hubungan antara dua suku ini dan menciptakan perdamaian yang diharapkan.

4 Detiknews, http://news.detik.com/read/2012/11/04

Perspektif Teoritis

Pada dasarnya konflik itu bisa terjadi pada suatu kelompok atau masyarakat karena adanya hubungan atau relasi sosial di antara mereka dengan kepentingan yang berbeda-beda. Kepentingan di sini merujuk pada karakteristik sosial yang berasal dari agama, kebudayaan atau etnisitas yang menjadi dasar primordialisme seseorang (lihat Geertz, 1973). Perbedaan-perbedaan tersebut telah menyebabkan setiap individu atau kelompok masyarakat cenderung menjalani kehidupan dan mempunyai pandangan atau bersikap dan bertingkah laku secara berbeda pula. Dalam perkembangannya perbedaan tersebut membentuk polarisasi sosial yang kemudian menyebabkan munculnya konflik ketika ketidakpercayaan dan ketidakselarasan atau ketidakcocokan tidak terkomunikasikan dengan baik. Lebih dari itu, konflik bisa muncul manakala kepentingan yang dikejar oleh kelompok-kelompok yang ada mendominasi kehidupan mereka dalam konteks berhubungannya mereka dengan kelompok lain.

Dengan perspektif seperti itu, konflik itu sebenarnya sesuatu yang biasa terjadi dalam masyarakat plural, bahkan hal itu bisa juga terjadi dalam masyarakat yang homogen. Apa yang menyebabkan konflik itu berubah menjadi kerusuhan atau pertentangan terbuka adalah karena orang-orang yang berkonflik lebih mementingkan keuntungan pribadi daripada kepentingan umum sebagai suatu kelompok atau golongan. Para sosiolog sendiri ada yang berpendapat bahwa konflik itu atau tepatnya persaingan adalah faktor yang bisa mendorong kemajuan, sejauh hal tersebut bisa terkendali dengan hadirnya lembaga atau lainnya yang berfungsi sebagai "savety valve".

Ketidakselarasan atau hilangnya kepercayaan dalam hubungan kemasyarakatan yang bermula dari perbedaan sosio-kultural itu bisa diperparah oleh hadirnya politisasi. Konflik dalam masalah sosio-kultural bisa terjadi manakala ketidakcocokan atau hilangnya *trust*

tadi terjadi terus-menerus dan bahkan makin menguat. Berbeda dengan itu adalah konflik yang dipicu oleh masalah-masalah sosio-ekonomi. Konflik ini akan cepat meledak, karena masalah perebutan sumber ekonomi sangat berkaitan dengan hajat keseharian manusia. Ketika akses terhadap sumber ekonomi tidak seimbang antara berbagai kelompok yang ada, maka kelompok yang dirugikan, apalagi dalam masalah yang berhubungan langsung dengan kehidupan keseharian mereka, akan menggugat kelompok yang diuntungkan. Karenanya, konflik dalam wilayah sosio-ekonomi-politik biasanya bermuara pada isu perebutan sumber daya yang terbatas.

Berbagai konflik yang muncul memang bisa dipicu oleh hadirnya faktor yang sama. Tetapi intensitasnya akan diwarnai atau dipengaruhi oleh faktor situasi, yang bisa saja pengaruhnya akan berbeda antara satu konflik dengan lainnya. Manifestasi konflik bisa dilihat dari seberapa besar situsi sosial atau konteks sosial menjadi masalah bagi mereka yang berkonflik, yang dengan demikian kadar konflik sendiri akan bervariasi dalam berbagai kejadian. Ketika kesenjangan dalam hubungan sosial cukup besar, lebih-lebih kesenjangan yang bersifat struktural, maka konflik bisa terjadi secara intensif yang bahkan bisa dilakukan dengan kekerasan, apalagi hubungan yang ada disertai oleh kecurigaan atau ketidakpercayaan. Dengan kata lain akselerasi konflik atau level dan kadar yang melekat padanya akan sangat ditentukan oleh lingkungan sosial yang mengelilinginya dan persepsi si aktor terhadap situasi yang terjadi.[5]

Simon Fisher dkk (2001) telah memberikan gambaran konsep segitiga berkaitan dengan konflik, yaitu perilaku, sikap dan konteks yang secara bersama-sama memunculkan dan menggambarkan konflik yang terjadi. Perilaku adalah tindakan-tindakan yang

5 Tentang segitiga Konteks, Sikap, dan Perilaku lihat misalnya Simon Fisher dkk., *Mengelola Konflik: Ketrampilan dan Strategi*, (Jakarta: The British Council Indonesia, 2001), hlm. 10 dan 26.

memperlihatkan intensitas konflik yang ada. Perilaku adalah manifestasi keterpengaruhan seseorang baik oleh sebab maupun oleh apa yang oleh Fisher (2001) disebut sebagai 'sikap'. Sikap sendiri sangat dipengaruhi oleh variabel bebas yang bernama konteks, yang merupakan situasi sosial, politik, atau dinamika ekonomi yang berkembang saat konflik terjadi. Jadi konteks atau konteks social lah dalam kasus di Lampung ini, yang kemudian memunculkan sikap, dalam hal ini tidak menerima perlakuan yang dianggapnya melecehkan atau menghinakan. Sikap tidak menerima ini membangkitkan primordialisme yang secara dasar ada mengendap dalam bawah sadar setiap anggota kelompok, dan primordialisme ini memunculkan amarah yang ekspresinya ditindaklanjuti melalui penyerangan terhadap suku Bali di Desa Balinuraga.

Konflik antara suku asli Lampung dan suku Bali di atas mungkin berakar pada masalah sosial dan ekonomi. Meskipun keduanya merupakan faktor situasional atau konteks yang mendorong konflik menjadi manifes dan bahkan dengan kekerasan, masalah sosial kelihatannya lebih dominan. Hal ini terjadi karena komunalisme dalam masyarakat di sini, baik Lampung maupun Bali, masih sangat kuat. Komunalisme, yang biasanya mendominasi masyarakat pedesaan dan pengikat perasaan kebersamaan sebagai suatu kelompok, telah menjadi senjata pendorong dan pengikat terhadap sentimen bersama sebagai suatu kelompok etnik. Komunalisme, hampir sama dengan primordialisme, lebih berdasar pada masalah-masalah etnisitas dengan kebudayaannya. Komunalisme jarang didorong, lebih-lebih yang memunculkan konflik, oleh kepentingan-kepentingan ekonomi. dalam yang disebut terakhir, para sosiolog dan antropolog biasa menyebutnya primordialisme, yakni ikatan yang cakupan kerjanya cukup luas termasuk karena masalah-masalah ekonomi politik (lihat Jenkin, 1997).

Peneliti yang pernah menyoroti masalah primordialisme di Indonesia adalah Clifford Geertz (1973). Dalam penelusurannya yang cukup intens terhadap perkembangan masyarakat Indonesia, terutama di Jawa, dia melihat adanya konflik etnis pada awal kemerdekaan Indonesia. Paling tidak, persaingan untuk menjadi yang terpenting dalam alam Indonesia merdeka telah mewarnai kehidupan banyak orang dari berbagai suku di Indonesia. Ini artinya gambaran persatuan yang dipupuk melalui sumpah pemuda yang menjunjung kesamaan dan kesetaraan sebagai bangsa, yang berarti juga sebagai upaya meniadakan perasaan kesukuan atau kedaerahan ataupun keagamaan yang telah dibangun selama itu, seolah tersingkirkan. Orang Jawa, misalnya merasa bahwa budaya Jawa dan cara Jawa harus mendominasi dan diterima sebagai norma yang mewarnai kehidupan masyarakat Indonesia pada umumnya. Demikian juga dengan orang Sunda atau Batak dan yang lainnya. Apa yang pasti saat itu adalah bahwa perasaan kesukuanlah yang mendominasi perhatian dan perasaan tokoh masyarakat Indonesia dari berbagai daerah.

Itulah sebabnya masalah primordialisme menjadi agenda yang secara terus-menerus diperhatikan oleh para tokoh Indonesia dan kaum terpelajarnya. Slogan "kesatuan dalam keberagaman" dan "keberagaman dalam kesatuan" menjadi motto politik yang bertujuan mengekang kecenderungan centrifugal masalah etnik ini. Sampai sekarang masalah etnik ini menjadi masalah laten yang setiap saat bisa meledak menjadi konflik terbuka atau bahkan mendorong terjadinya kerusuhan sosial. Bagaimana karakter masalah etnis ini muncul dan berkembang memang tidak secara eksplisit teoritis dibahas oleh Geertz. Apa yang jelas dari bahasan Geertz adalah bahwa masalah etnis ini menjadi problematik atau bahkan menimbulkan konflik manakala terdapat kompetisi kepentingan antara sejumlah orang dengan latar belakang etnik yang berbeda. Meskipun tidak secara eksplisit

menunjuk faktor eksternal sebagai "*the triggering factor*", Geertz secara implisit menyebut situasi politik yang kompetitif sebagai penyebab konflik. Beberapa bahasan yang secara eksplisit menyebut faktor-faktor penyebab munculnya masalah etnik dan masalah primordialisme telah dikemukakan oleh beberapa sosiolog. Sebuah studi kasus yang dibahas Patterson (1968) secara tegas menunjuk faktor eksternal sebagai pemicu munculnya kesadaran dan sentimen etnik yang ada pada banyak orang. Beberapa pakar sependapat dengan dia bahwa elemen-elemen yang secara berbeda dimiliki oleh beragam kelompok dalam masyarakat tidaklah menjadi pemicu atau pendorong baik bagi munculnya pengelompokan itu sendiri maupun bagi munculnya konflik antarkelompok dengan berlatar belakang etnik.

Berkaitan dengan faktor pendorong primordialisme ini, Jenkins (1997) menegaskan bahwa munculnya proses identifikasi seseorang terhadap suatu budaya atau kelompok bisa terjadi atau justru dipicu oleh faktor eksternal. Dengan kata lain, elemen-elemen yang menjadi ciri dan mengikat perasaan primordialisme seseorang hanyalah bahan kasar bagi pengidentifikasian orang tersebut ketika ia mencari jati dirinya. Faktor luar tadilah yang biasanya bersifat politis, yang mendorong atau menuntut orang bersangkutan bukan hanya untuk berkompetisi dengan orang dari kelompok primordial lain, tetapi juga untuk mempertahankan kepentingannya yang dirasa terancam. Itulah sebabnya Jenkins menegaskan bahwa masalah "ethnicity is fundamentally political", dan ia hampir sependapat dengan Weber yang melihat keanggotaan dalam suatu kelompok primordial tadi sebagai keanggotaan politis, karena masyarakat yang terhimpun di dalamnya adalah masyarakat politik. Meskipun demikian, harus dicatat bahwa keanggotaan semacam ini terasa longgar dan sebetulnya tidak bisa dianggap sebagai suatu kelompok. Identifikasi primordial seperti ini hanya memfasilitasi anggotanya untuk membuat kelompok-kelompok

dengan watak politis. Akan tetapi, dalam beragam kasus yang terjadi, elemen-elemen primordial yang dijadikan politik pembentukan sentimen bersama mereka itu juga tidak selalu sama.

Dalam kasus Indonesia, selain yang dilakukan oleh Clifford Geertz, studi yang menyoroti masalah ini atau terkait dengan primordialisme kedaerahan banyak dilakukan oileh para sarjana Indonesia. Selain itu, dan mungkin yang lebih banyak adalah studi primordialisme dengan mendasarkan elemen identifikasinya pada paham keagamaan. Ini terjadi karena efek politis dari primordialisme keagamaan dapat mengganggu stabilitas nasional dan tentu saja akan membahayakan persatuan. Primordialisme dengan dasar identifikasi paham keagamaan ini sama tidak positifnya dengan primordialisme dengan dasar identifikasi lain seperti kesukuan. Karena semboyan "berasal dari paham atau agama mana" menjadi dasar interaksi dan sikap sosial masyarakat, potensi seseorang untuk mengembangkan diri telah terhalang kalau tidak sesuai dengan semboyan tadi. Hal lain yang perlu dicatat adalah bahwa primordialisme dengan dasar identifikasi paham ini lebih mudah membentuk tindakan kolektif (*collective action*) dan juga mudah menggalang sentimen bersama, mengingat keanggotaannya lebih jelas dan bisa dikatakan pasti daripada keanggotaan dalam kekelompokan primordial lain, seperti kedaerahan atau suku.[6] Orang dengan latar belakang Islam atau Kristen akan lebih mudah disentuh sentimen primordialnya daripada ketika ia disentuh latar belakang kesukuannya, sehingga karenanya gerakan kolektif yang berangkat dari ketersinggungan semacam ini bisa lebih disintegratif. Mengenai konflik dengan latar belakang primordialisme keagamaan ini dibahas oleh penulis lain di buku ini.

6 Tentang berbagai kondisi yang mengarah pada tindakan kolektif ini dijelaskan antara lain oleh Neil J. Smelser dalam bukunya *Theory of Collective Behavior (*1962). New York: The Free Press.

Dengan melihat berbagai kasus, dan seperti juga dinyatakan oleh para sosiolog, konflik pada hakekatnya merupakan sebuah keniscayaan dalam hubungan sosial masyarakat manusia. Dengan demikian, apa yang diperlukan bukanlah menghilangkan konflik itu sendiri, mengingat hal demikian merupakan sesuatu yang mustahil, melainkan bagaimana cara pengelolaan agar konflik yang ada tidak menjurus kepada bentuk-bentuk kekerasan atau amuk massal. Upaya menghilangkan konflik bisa jadi merupakan usaha yang kontra produktif, karena hal itu bisa menyumbat komunikasi antara kelompok suku yang ada. Konsekuensinya adalah terakumulasinya berbagai macam persoalan dan bila sudah melewati titik jenuhnya, maka konflik tersebut akan termanifestasikan dalam bentuk kekerasan yang tidak terkendalikan.

Meskipun tidak harus menghilangkannya, konflik memang harus diatasi melalui resolusi dengan memecahkan sebab-sebab konflik dan berupaya untuk membangun hubungan baru yang harmonis antara kelompok yang berkonflik. Resolusi perlu diarahkan dengan melakukan transformasi konflik, mencari sumber atau akar-akarnya dan melakukan program untuk membangun toleransi, saling memahami dan mengikat mereka yang berkonflik sebagai bagian dari bangsa yang satu. Berkaitan dengan kegiatan paska konflik, dalam masyarakat harus dilakukan: (1) Peningkatan komunikasi untuk membangun kembali saling pengertian guna menumbuhkan sikap saling toleransi di tengah keragaman; (2) pemenuhan fasilitas bagi kebutuhan bersama; (3) Pembangunan empati bersama dan rekonsiliasi; (4) Peningkatan komunikasi kultural guna memperkecil munculnya stereotipe antar kultural yang jadi penyebab munculnya rasa saling curiga; dan (5) Mengubah struktur dan sistem yang menyebabkan muncul dan membesarnya kesenjangan sosial budaya, sosial politik dan ekonomi dalam kelompok masyarakat.

Semua langkah tersebut, menurut Puttnam (1993) adalah modal sosial sebagai elemen utama pembangunan masyarakat sipil. Modal sosial ini memiliki beberapa unsur utama seperti saling percaya (*mutual trust*), berpegang pada norma yang ada (*norms*), dan kuatnya jaringan sosial (*network*). Semua unsur ini dapat meningkatkan efisiensi hubungan dalam masyarakat, karena seseorang dengan modal sosial ini akan melakukan tindakan yang koordinatif yang tidak menyinggung kelompok atau individu lain. Semua unsur itu sangat penting posisinya untuk mewujudkan kohesi sosial dalam masyarakat, terutama dalam wilayah yang dihuni oleh beragam etnis dan agama. Alasannya adalah kerja sama sukarela (*voluntary cooperation*) yang merupakan ciri terpenting dalam masyarakat sipil lebih mudah terjadi dalam suatu masyarakat yang memiliki modal sosial yang penuh dalam bentuk berfungsinya aturan-aturan timbal-balik (*norms of reciprocity*) dan jaringan yang membuat warga masyarakat dapat terlihat aktif (*network of civic engagement*). Dalam hal ini pembangunan ekonomi melalui pemberdayaan masyarakat akan mengurangi sikap iri dari penduduk asli, yang merupakan bibit konflik, termasuk pemberdayaan kulturalnya untuk memperkuat unsur utama modal sosial yang diperlukan.

Masalah Sosial Budaya Penyebab Konflik

Menurunnya Toleransi

Masalah dugaan pelecehan terhadap dua gadis Lampung di atas tidak seharusnya memunculkan konflik besar yang bahkan menelan korban meninggal dunia, bila tidak ada permasalahan mendasar dalam hubungan dua kelompok masyarakat tersebut. Kasus dua gadis tadi, karenanya, hanya merupakan pemicu bagi permasalahan terpendam yang sebenarnya sudah ada. Dengan pola kejadian konflik yang massif, diperkirakan permasalahan yang ada adalah berkaitan

dengan eksistensi kekelompokan kedua masyarakat tersebut, yang mungkin telah memendam permusuhan sejak lama. Di sana terdapat emosi bersama pada anggota masing-masing suku, yang menandakan menguatnya kohesi kekelompokan mereka. Dalam hal ini komunalisme masih menjadi norma kuat dalam mengatur tindakan warga, yang telah mengikat solidaritas dan emosi kekelompokan mereka. Pertanyaannya: apa penyebab atau akar konflik tersebut dan mengapa masyarakat suku lain ikut dalam penyerangan terhadap masyarakat Desa Balinuraga?

Masyarakat Balinuraga adalah pendatang—tapi sudah lama menetap di Lampung—sedangkan masyarakat Agom adalah suku Lampung asli. Kedua kelompok suku ini telah hidup berdampingan cukup lama, setidaknya sejak kedatangan suku Bali di tahun 1960-an. Kedatangan suku Bali ke Lampung adalah karena terjadinya bencana berkaitan dengan meletusnya Gunung Agung, di mana mereka dipindahkan ke Lampung oleh pemerintah. Suku Lampung sebagai tuan rumah, dengan segala kebaikannya mempersilakan orang-orang Bali ini untuk tinggal di Lampung. Pertemuan kedua suku asli dan pendatang ini telah dijalani melalui kehidupan bermasyarakat bersama di daerah Lampung. Dalam banyak kasus sangat biasa bahwa orang Lampung memberikan bantuannya kepada masyarakat Bali sebagai penduduk baru yang dengan segala kekurangannya memang memerlukan banyak hal dalam menyambung kehidupan mereka.

Akan tetapi kehidupan bermasyarakat kedua suku ini kemudian mendapatkan masalah atau halangan yang bahkan menyebabkan hubungan baik mereka yang telah dibentuk cukup lama ini berantakan. Dendam kesumat dan hujatan kemudian muncul dari mulut penduduk asli yang merasa dihinakan oleh orang-orang Bali. Perasaan marah ini meledak pada 27-29 Oktober 2012 itu, di mana orang Bali yang mendiami Desa Balinuraga diserang, sehingga menyebabkan kerugian

material yang cukup besar, bahkan dengan meninggalnya beberapa orang. Kejadian tersebut, seperti diungkap dalam bab III laporan ini, telah menyisakan kesedihan dan trauma, terutama bagi sebagian orang Bali yang terkena serangan suku Lampung tersebut. Apa yang lebih menyedihkan bagi bangsa Indonesia adalah kenyataan bahwa serangan tersebut ternyata telah melibatkan suku-suku lainnya, seperti Jawa, Sunda dan Banten, meskipun konflik dan permusuhan ini kemudian seperti disesali oleh mereka sendiri, mengingat bukan saja hal tersebut telah memunculkan korban material dan jiwa tetapi juga secara moril kedua kelompok suku ini menjadi terpisah secara tajam.

Dengan kejadian kasus tersebut siapa pun bisa melihat bahwa hubungan antara suku ini sudah sangat merenggang. Diperlukan waktu yang panjang untuk bisa merajut kembali hubungan dan kebersamaan mereka sebagai "penduduk Lampung", yang mereka bina bersama sejak kedatangan orang-orang Bali pada tahun 1960-an itu. Permasalahan atau akar yang memunculkan konflik tadi adalah hilangnya **toleransi sosial** dalam masyarakat bersangkutan. Suku-suku yang ada di sana, terutama kedua suku Lampung dan Bali, tidak lagi mentolerir perbedaan di antara mereka, sehingga kesalahan yang dilakukan anggota suku tidak lagi dimaafkan melainkan harus ditebus dengan darah dan kematian. Dengan hilangnya sikap toleran, perasaan sebagai saudara sebangsa pun kemudian hilang dalam benak masyarakat yang berkonflik ini.

Hilangnya toleransi ini memang disebabkan oleh berbagai hal yang mengikuti perkembangan masyarakat dua suku tersebut. Masalah-masalah yang berkaitan dengan kebudayaan yang berbeda ternyata telah menjadi faktor melunturnya toleransi sosial tersebut. Masalah yang muncul dalam faktor kebudayaan ini memang dipengaruhi oleh faktor ekonomi yang dalam perkembangan dua masyarakat ini telah berkembang dalam proses yang tidak seimbang. Masyarakat Bali

kelihatannya telah berhasil memperbaiki dan mengubah kehidupannya dari masyarakat pendatang yang miskin menjadi manusia-manusia pencari tanah yang kemudian mengembangkan kehidupan ekonomi mereka, sehingga mereka mengenyam hasil usahanya. Meskipun proses perkembangan ini berjalan alami, dengan tanpa rekayasa, ketimpangan ekonomi yang terjadi dalam masyarakat yang berbeda dan hidup dalam wilayah yang sama, selalu memunculkan masalah di manapun.

Keberhasilan masyarakat Balinuraga di bidang ekonomi yang jauh lebih baik dibandingkan masyarakat asli Lampung telah memunculkan bukan saja kecemburuan tetapi juga, pada sisi lain, perubahan sikap dari individu masyarakat Balinuraga sendiri yang dirasakan oleh masyarakat Lampung menjadi arogan. Arogansi ini terutama diperlihatkan oleh generasi muda Balinuraga yang sama sekali tidak mengalami masa-masa mesra bersama orang Lampung seperti para orang tua mereka ketika meniti kehidupan baru di Lampung dengan segala kekurangannya. Para pemuda Balinuraga ini, seperti diperlihatkan dalam beberapa kasus, sering membuat jengkel masyarakat dengan ulahnya. Mereka dalam beberapa kasus berperilaku yang dalam norma umum tidak bisa diterima.

Keberhasilan kehidupan ekonomi ini lebih jauh telah melahirkan sikap-sikap yang sombong yang dirasakan merendahkan suku lain. Karena dilakukan berkali-kali dan oleh para pemuda dari etnik yang sama, maka terjadilah *stereotyping* oleh anggota suku lain tadi. Kecenderungan arogansi ini terus menguat dan bahkan menjadi semacam ciri kelompok suku. Arogansi ini juga diperlihatkan dengan seringnya anak-anak muda Balinuraga melakukan kekerasan menyusul perkelahian dengan anak muda lain, terutama dari suku Lampung. Meningkatnya arogansi ini pada sisi lain juga meningkatkan solidaritas kelompok, dan tidak mengherankan bahwa ketika mereka bermasalah dengan kelompok lain, apa yang muncul pada mereka adalah spirit

kelompok. Kasus-kasus keributan kecil dengan suku Lampung, misalnya, selalu diikuti oleh penyerangan dan pengrusakan oleh orang-orang Balinuraga sebagai kelompok suku. Penyerangan oleh orang-orang Balinuraga terjadi baik pada peristiwa di Desa Marga Catur pada akhir bulan November 2011, maupun peristiwa penyerangan ke Desa Kota Dalam pada Januari tahun 2012. Meskipun pada mulanya keributan ini terjadi antara para pemuda dua suku, tapi banyak warga Desa Balinuraga pada umumnya ikut terlibat dalam penyerangan tersebut.

Memang diakui bahwa pola kepemudaan seperti itu bukanlah khas Balinuraga melainkan juga terjadi pada pemuda suku lain. Tetapi yang perlu ditegaskan adalah bahwa agresivitas pemuda Balinuraga tersasa lebih kuat dibandingkan dengan pemuda lainnya. Makanya, beragam suku di Lampung Selatan memberikan penilaian kurang baik terhadap anak-anak Balinuraga, yang dianggapnya meresahkan, karena kalau bermasalah dengan pemuda lain selalu diikuti oleh penyerangan massal. Kasus-kasus bermasalah mereka terjadi bukan hanya dengan para pemuda Lampung tetapi juga dengan pemuda suku lainnya.

Pandangan miring seperti itu seperti diterima apa adanya oleh para tokoh Balinuraga sendiri, karena tentu saja tidak terlalu bijaksana untuk mempertahankan diri dalam posisi setelah terjadinya konflik, yang memang dipicu oleh ulah anak-anak muda Balinuraga. Dalam pertemuan di aula Mapolres Lampung Selatan pada hari Rabu, tanggal 30 Oktober tahun 2012, Ketua Persatuan Warga Bali (Pergali) Lampung Selatan I Made Pasti menyatakan: "Terus terang, kami para orang tua warga Bali merasa gagal mengontrol anak-anak muda Bali sehingga sampai terjadi peristiwa keributan antar warga"[7]. Pernyataan pengakuan ini memang cukup menurunkan tensi kemarahan masyarakat pada

7 Lihat, Kerusuhan Lamsel: Kesepakatan Damai Belum Terwujud, Lampung Post, Kamis, 1 November 2012.

umumnya, karena seolah membenarkan bahwa anak-anak muda Balinuraga adalah pemicu konflik besar pada Oktober 2012 itu. Sebagian masyarakat Balinuraga sendiri sepakat dengan pernyataan tersebut, karena memang sebagian pemuda, terutama para pemuda yang sering berkumpul di depan Indomart di daerah Pasar Patok, sering berbuat onar sehingga meresahkan warga masyarakat setempat.[8] Menurut salah seorang nara sumber, setiap orang tua yang melarang para pemuda agar tidak berkelahi dengan pemuda suku lain, selalu mendapat jawaban: "Aah, Bapak ini tidak punya kemaluan". Pernyataan ini sebagai ungkapan bahwa berkelahi adalah bagian dari keberanian yang harus dipunyai oleh suatu kelompok pemuda, termasuk juga dalam membantu kelompok lain. Atas dasar kejadian-kejadian konflik yang terjadi selama ini, sebagian orang tua di Balinuraga mengkaitkan konflik komunal yang menghancurkan desa mereka sebagai bagian dari hukum karma.[9]

Meskipun demikian tidak semua warga Balinuraga setuju dengan pengakuan tadi, karena kenakalan para pemuda Balinuraga tersebut merupakan gejala umum yang biasa terjadi dikalangan para pemuda manapun. Menurut mereka, konflik komunal itu membesar, karena Kepala Desa dan para tokoh masyarakat terlambat dalam menyelesaikan persoalan yang muncul. Menurut sebagian warga, permintaan maaf dari warga Balinuraga itu dilakukan sekedar untuk mencegah meluasnya konflik dan meredam wacana tentang relokasi warga Balinuraga dari Lampung Selatan, di samping tentu saja untuk mendorong upaya damai, karena pada dasarnya setiap manusia menghendaki hidup damai dan tenteram.[10] Terlepas dari tanggapan para narasumber tentang perilaku para pemuda, hampir seluruh warga masyarakat Balinuraga sepakat bahwa konflik komunal yang terjadi

8 Wawancara dengan beberapa tokoh masyarakat Balinuraga, 25 April, 2013.
9 Wawancara dengan WSA, salah seorang tokoh masyarakat Balinuraga, 26 April, 2013.
10 Hasil wawancara dengan WG, salah seorang tokoh masyarakat Balinuraga, 26 April, 2013.

merupakan musibah yang terjadi pada jaman Kali Yoga ini. Masyarakat Balinuraga mempercayai bahwa jaman Kali Yoga merupakan jaman yang penuh kekacauan, di mana kebenaran hampir sirna, dan orang salah akan ngotot merasa benar. Mereka mengatakan bahwa nanti masanya akan tiba bahwa setelah jaman Kali Yoga berakhir, masyarakat akan hidup dalam masa ketenteraman dan kadamaian.

Eksklusivitas dan Segregasi Sosial

Di samping terjadinya penurunan toleransi terhadap suku lain, apa yang menyebabkan konflik ini muncul adalah terciptanya lingkungan sosial yang tidak kondusif, yang dalam kasus ini menyebabkan kurang saling mengenalnya antarsuku yang ada. Di antara lingkungan yang tidak kondusif tersebut adalah eksklusivitas Desa Balinuraga, yang bahkan segregatif, sehingga masyarakatnya agak sulit berkomunikasi (bertemu) dengan suku lain. Melihat perjalanan sejarah yang dilalui para pendatang di Lampung ini, masalah kedatangan mereka ini bukanlah faktor yang kemudian memunculkan konflik dengan penduduk asli Lampung, karena terbukti bahwa konflik tidak terjadi pada masa-masa awal para pendatang menetap di Lampung. Seperti diceritakan oleh para orang tua di sana, hubungan mereka dengan penduduk asli Lampung cukup baik, di mana pertolongan dan bantuan sering diberikan oleh orang Lampung kepada para transmigran yang serba kekurangan. Selain itu, bagi orang Lampung asli sendiri kehadiran pendatang dari suku lain itu bukanlah hal baru, dan mereka sudah cukup lama merasakan dan berhubungan dengan suku lain yang datang ke Lampung tersebut.

Menurut penuturan beberapa orang, apa yang disebut sebagai masyarakat suku Lampung itu sebenarnya ada (di antara mereka) yang berasal dari Palembang atau wilayah Sumatera Selatan lainnya.

Mereka kemudian menikah dengan orang asli Lampung, sehingga anak cucunya dianggap sebagai suku Lampung. Hal yang sama juga terjadi dengan orang dari Banten, yang karena kawin mawin dengan orang Lampung melahirkan keturunan yang dianggap sebagai orang Lampung atau suku Lampung. Pertemuan dengan beragam suku ini berjalan alami dan tidak memunculkan masalah karena perbedaan di antara mereka seolah terjembatani baik oleh perkawinan maupun melalui banyaknya kegiatan yang hampir pasti melibatkan beragam komunitas yang ada. Kenyataan ini secara substantif menunjukkan bahwa wilayah Lampung sebenarnya telah dihuni oleh multietnis yang tentunya mempunyai multikultur. Selama bertahun-tahun hadirnya multietnisitas ini tidak menimbulkan masalah apalagi membawa konflik, mengingat masyarakat yang berbeda etnik ini diikat oleh semangat toleransi yang cukup tinggi.

Pertanyaannya, kenapa dalam beberapa tahun belakangan ini konflik etnik telah terjadi di wilayah Lampung ini, bahkan konflik antara suku Lampung dan Bali telah melibatkan puluhan ribu orang, sehingga korbannya pun cukup besar. Seperti dipaparkan sebelumnya, konflik yang terjadi pada 27-29 Oktober 2012 dan berakibat fatal ini melibatkan setidaknya dua kelompok etnik, yakni etnik Lampung yang menempati Desa Agom, dan etnik Bali yang menempati Desa Balinuraga. Dua desa ini tidak bertetangga langsung karena konsentrasi penduduk masing-masing desa terpisahkan oleh area persawahan dan bahkan terpisahkan oleh desa lain yang dihuni oleh berbagai etnik lain. Etnik Bali memang pendatang yang konon telah memulai hidup di desa di Lampung Selatan ini sejak tahun 1960-an, sementara etnik Lampung di Desa Agom ini konon juga pendatang dari berbagai daerah di Lampung. Orang-orang Bali tadi berasal dari Nusapenida, pulau kecil di selatan Klungkung (biasa dipanggil Bali Nusa), yang datang ke daerah Lampung berbarengan dengan orang

Bali lainnya setelah terjadi bencana meletusnya Gunung Agung di Bali. Dengan jarak waktu yang cukup panjang, mereka sudah beranak pinak di desa di Lampung tersebut.

Kedatangan para korban Gunung Agung ini, yang biasa disebut Bali Koga, ke Lampung Selatan, terutama di wilayah Desa Sidoharjo, Kecamatan Waypanji, adalah melalui program transmigrasi swakarsa, yang dalam kehidupan saat ini mereka bercampur atau hidup berdampingan dengan suku lain. Berbeda dengan itu, etnik Bali yang mendiami Desa Balinuraga, Kecamatan Way Panji, adalah homogen berasal dari Nusa Penida, sehingga secara sosial mereka seolah terpisah dari masyarakat Lampung lainnya.[11] Keterpisahan ini bisa dilihat dari letak kampung mereka, yang dipisahkan oleh tegalan yang cukup panjang dari kampung lainnya yang dihuni oleh suku lain. Dengan demikian, masyarakat Balinuraga menjadi *segregated* dari masyarakat lainnya, yang kebetulan terdiri dari campuran berbagai suku. Selain itu, apa yang juga penting adalah bahwa masyarakat Balinuraga ini sering dikatakan oleh orang Bali di luar mereka sebagai orang yang berbeda dari sisi perilaku dan adat istiadat dari masyarakat Bali lainnya (Bali Koga).

Dengan situasi seperti itu, Balinuraga sebenarnya merupakan *enclave* Bali di Lampung Selatan, dan mereka cukup sulit atau bisa dikatakan jarang berkomunikasi dengan masyarakat di desa lainnya karena lokasi kampung mereka saling berjauhan. Anak-anak Balinuraga dididik di sekolah yang ada di desanya dan kurang mengenal "orang lain" selain orang Bali, sehingga pengenalan terhadap kebudayaan dan adat istiadat masyarakat lainpun juga tidak banyak terjadi. Masyarakat

11 Masyarakat Bali Koga mengelompok menempati salah satu dusun di Desa Sidoharjo. Kedatangan mereka pada tahun 1960-an, dengan jumlah 111 KK, dibiayai oleh pemerintah dan disediakan lahan pertanian dan permukiman serta diberi biaya jaminan hidup selama satu tahun. Adapun, orang Balinuraga adalah penduduk Nusa Penida yang merupakan transmigran spontan, yang diberikan lahan untuk pertanian namun tidak diberikan jaminan hidup.

Balinuraga tidak memperluas sentimen mereka dan mengubahnya menjadi sentimen baru dengan merasa sebagai bagian dari masyarakat Lampung, karena mereka terkungkung oleh kehidupan keseharian yang sangat "Bali sentris". Keterpencilan dan *eksklusivisme* ini telah membuat sentimen lokal tetap terpelihara, dan adanya ketidakcocokan atau bahkan mungkin ketidaksukaan terhadap suku asli Lampung (jika ada) atau suku lain terus berkembang dan terpelihara. Dengan kata lain, *eksklusivisme* mereka sebagai kelompok telah didukung oleh keterpencilan mereka dari kehidupan kelompok suku lain, sehingga solidaritas kekelompokan terus terpelihara dan menjadi kekuatan bersemangat ke-Bali-an ketika mereka bermasalah dengan suku lain.

Di samping karena perbedaan kebudayaan, *eksklusivisme* orang Balinuraga adalah pembentuk pola keseharian hidup mereka, yang tidak bergaul dengan suku lain. *Enclavisme* mereka telah membuat segregasi sosial muncul dan memperkuat kekelompokan etnisitas mereka. Selain itu, harus diakui bahwa faktor agama yang berbeda dengan penduduk asli bisa juga menjadi penyebab yang menghalangi mereka untuk bisa berkomunikasi, sehingga dengan demikian mereka lebih memperkuat kohesi ke dalam daripada membuka diri dengan kelompok lain karena tidak seagama. Tapi sulitnya berkomunikasi ini memang bukan hanya datang dari mereka melainkan juga dari orang di luar mereka yang kebetulan berbeda agama. Orang-orang Islam secara jelas merasa tidak nyaman untuk berkunjung kepada orang Bali, karena orang Bali biasa memelihara anjing atau babi yang berkeliaran di sekitar rumah. Fakta seperti ini, yang banyak dinyatakan oleh orang-orang warga Lampung, memperlihatkan bahwa identitas kultural itu akan dengan sendirinya ikut membentuk eksklusivitas masing-masing kelompok. Jadi, memang bukan hanya orang Balinuraga yang sulit berkomunikasi dengan suku lain karena eksklusivitas mereka, melainkan juga orang luar mereka,

yang beragama Islam yang tidak mau berkomunikasi dengan orang Balinuraga karena alasan agama.

Kenyataan-kenyataan ini seolah menjawab pertanyaan kenapa para penduduk asli Lampung tidak berkonflik dengan orang Jawa atau Sunda yang juga banyak menjadi transmigran di sana. Dengan kedua suku ini orang asli Lampung memang lebih mudah berkomunikasi, karena mereka dalam banyak hal mempunyai kultur yang sama sebagai masyarakat Islam. Persaudaraan Islam yang biasa didengung-dengungkan bisa jadi ikut mendekatkan mereka sebagai anggota masyarakat. Situasi seperti ini telah memungkinkan akulturasi lebih mudah terjadi, seperti melalui komunikasi yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari, lebih-lebih melalui perkawinan. Tapi perlu dicatat, agama memang tidak menjadi isu dan bukan penggerak konflik di sana.

Dengan lingkungan yang seperti ini, masyarakat Balinuraga berkembang dengan pola "Bali Centris". Oleh karenanya, orientasi mereka kepada Bali bukan hanya terus berkembang tetapi juga bahkan menguat. Berkunjung ke Bali, baik untuk keperluan menengok keluarga maupun untuk keperluan berlibur dan berwisata, menjadi tradisi mereka, sementara itu bertemu dengan penduduk lain dalam sebuah pertemuan bisa dikatakan jarang dilakukan. Dengan demikian, proses akulturasi antara kebudayaan penduduk Balinuraga, baik dengan kebudayaan penduduk asli Lampung maupun dengan penduduk suku lain, bisa dikatakan tidak terjadi. Demikian juga halnya dengan toleransi budaya di mana pemahaman mereka tentang perbedaan budaya ataupun adat istiadat sepertinya sangat minim, sehingga dalam kehidupan sehari-sehari dan ketika bertemu dengan anggota masyarakat yang beda kebudayaan, para pemuda Balinuraga kurang memberikan penghargaan yang layak.

Sosialisasi seperti ini kemudian membentuk berkembangnya kebanggaan komunal sebagai etnik Bali yang mempunyai kelebihan-kelebihan, mengingat Bali adalah pulau dengan kehidupan yang sarat dengan pengaruh internasional dan modern. Kebanggaan ini, pada sisi lain, telah memunculkan sikap arogan terhadap komunitas lain di Lampung, yang dianggapnya masih belum maju. Itulah sebabnya para pemuda Balinuraga ini selalu bersikap ”menyerang” manakala bermasalah dengan penduduk asli Lampung atau suku lain, karena mereka merasa diri lebih superior.

Dari apa yang dikemukakan di atas bisa disimpulkan bahwa masalah hubungan antaretnik di Lampung muncul terutama setelah adanya konsentrasi sebagian etnik yang tidak berbaur dengan etnik lainnya. Program transmigrasi yang merelokasi sekelompok etnis ke tempat baru dengan konsentrasi di suatu tempat telah menciptakan, baik langsung ataupun tidak langsung, pola-pola pemukiman yang segregatif dengan pengelompokan etnis. Wilayah-wilayah transmigrasi atau permukiman transmigrasi cenderung ditempati oleh orang-orang yang berasal dari satu daerah dan etnis tertentu. Lebih-lebih karena para transmigran cenderung memberi nama bagi permukimannya dengan nama daerah, yang berarti sekaligus menguatkan identitas daerah, program transmigrasi seperti itu cenderung menciptakan enclavisme, yang dalam kasus Balinuraga menyebabkan terpelihara dan menguatnya komunalisme, karena pemukiman mereka terpisahkan dari pemukiman suku lainnya.

Kuatnya Komunalisme

Bisa dikatakan bahwa salah satu pemicu serangan yang mewarnai konflik antara suku Lampung dan Bali yang terjadi pada 27-29 Oktober 2012 adalah akumulasi kemarahan masyarakat Lampung asli atas ulah anak-anak muda Balinuraga. Seperti diketahui kalangan muda dari

Balinuraga sering bertingkah polah yang menyulut kemarahan, seperti naik sepeda motor dengan ngebut atau kejadian meraung-raungkan sepeda motor mereka di depan masjid di mana orang-orang Islam sedang bersembahyang. Bahkan masalah anak-anak muda ini dalam beberapa kasus menyebabkan keributan dengan anak muda suku lain, yang diikuti oleh penyerangan, seperti terjadi pada kasus keributan di Margacatur yang berakhir dengan dibakarnya beberapa rumah oleh orang-orang Balinuraga, atau kasus keributan akibat rebutan lahan parkir yang ditindak lanjuti dengan serangan ke desa Kota Dalam oleh warga Bali dari kampung Napal, Desa Sidowaluyo pada Januari 2012. Pada kasus yang terakhir ini masyarakat suku Lampung memang membalas serangan, dan membakar belasan rumah di kampung Napal.

Seperti akan dijelaskan dalam bahasan di bagian lain, masalah social budaya ini telah dibarengi oleh masalah "kecemburuan" karena terjadinya kesenjangan ekonomi, di mana para pendatang dari Bali itu lebih maju dalam kehidupan ekonomi mereka, di samping adanya perasaan ditindas oleh berkembangnya rentenir dari Balinuraga yang menyebabkan banyak masyarakat suku Lampung menderita. Itulah sebabnya masalah disentuh atau dirabanya dua gadis Lampung oleh para pemuda Balinuraga itu telah menjadi pemicu konflik berdarah. Kemarahan masyarakat suku Lampung memang sudah terpendam lama, dan hal itu merata dimiliki oleh masyarakat suku Lampung di berbagai desa yang berada di Lampung Selatan.

Beberapa kepala desa yang diwawancarai memperlihatkan kurang senang mereka terhadap orang-orang Balinuraga karena terjadinya berbagai konflik yang mendahului kasus penyerangan pada 27-29 Oktober 2012 itu. Bahkan diakui bahwa para kepala desa di Lampung ikut terlibat dalam koordinasi sebelum dilakukannya penyerangan pada 29 Oktober 2012. Seperti diceritakan oleh seorang informan dari suku Lampung, dan disebutkan dalam Bab III laporan

ini, sebanyak 12 kepala desa, melakukan koordinasi dan berhasil mengontak 40 kepala desa se-Lampung Selatan pada malam di hari kedua kejadian konflik. Kedua belas kades tersebut sebenarnya sedang dalam perjalanan ke Bandung, dan sudah sampai di Merak, untuk mengikuti suatu pelatihan, tapi mereka memutuskan untuk kembali ke Lampung setelah mendengar terjadinya pembunuhan terhadap orang Lampung oleh orang Balinuraga. Mereka menilai bahwa orang Balinuraga sebagai pendatang telah melakukan tindakan berlebihan, sehingga karenanya harus dilawan. "Orang Bali harus diberi pelajaran", kata mereka. Keesokan harinya, serangan besar-besaran dilakukan oleh suku Lampung terhadap Desa Balinuraga.

Keterlibatan para Kades ini adalah indikasi dari kulminasi rasa tidak senang masyarakat Lampung terhadap orang Balinuraga, yang sekaligus pemertahanan harga diri mereka seperti terangkum dalam konsep "*Piil*". Foto mengenai 3 orang Lampung yang terbunuh pada serangan kedua tanggal 28 Oktober 2012, begitu cepat tersebar melalui *handphone*, sehingga menyulut emosi komunal masyarakat asli Lampung bahkan di seluruh Lampung. Pembunuhan keji dianggap telah dilakukan oleh orang Balinuraga, sehingga masyarakat Lampung bergerak untuk melakukan pembalasan. Kemarahan mereka terdengar dari ungkapan mereka bahwa "Orang Bali mau menjajah Lampung".

Akumulasi kemarahan, yang berkulminasi dan terekspresikan melalui tindakan para kades sebagai pemimpin masyarakat tadi, seolah memunculkan dan memperkuat komunalisme masyarakat asli Lampung, yaitu perasaan kekelompokan, di mana anggota masyarakat selalu bertindak dengan mengatas namakan kelompok dan untuk kepentingan kelompok ketika berhadapan dengan kelompok lain. Komunalisme biasanya berkembang dalam masyarakat yang sederhana, seperti masyarakat pedesaan. Dalam masyarakat yang lebih kompleks, para antropolog dan sosiolog biasanya menggunakan istilah

primordialisme, yakni sikap dan tindakan yang berpangkal pada keasal usulan.

Pada sisi lain, pada masyarakat Balinuraga, komunalisme telah berjalan seiring dengan perjalanan kehidupan mereka, yang eksklusif dan *segregated* serta diperkuat melalui pola kehidupan adat banjar. Dengan semangat komunalisme, seluruh anggota masyarakat bersatu sebagai *community* dan menghadapi musuh bersama, yaitu suku lain. Dengan demikian, keterlibatan beberapa klades dalam konflik dan bentrokan ini merupakan ekspresi kemarahan yang terdorong oleh komunalisme, yang juga berkembang dalam masyarakat asli Lampung dan berhasil menghimpun mereka untuk secara bersama-sama menyerang orang Balinuraga.

Selain itu, keterlibatan para kades tadi bisa dilihat sebagai legalisasi formal dari pihak pimpinan atas tindakan yang dilakukan dan sekaligus legitimasi dari pihak adat. Kepemimpinan formal di desa memang beriringan dengan kepemimpinan adat, karena berjalannya kepemimpinan desa harus mendapatkan legitimasi adat. Meskipun secara formal tidak kelihatan, pihak adat dalam masyarakat Lampung ini, seperti juga terjadi dalam masyarakat Bali pada umumnya, memegang peran penting dan ikut mengontrol kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, para kades memang tidak akan bertindak tanpa sepengetahuan para pimpinan adat.

Hampir sama dengan masyarakat desa lainnya, masyarakat Lampung dan juga Bali memang masih terikat kuat dengan adat. Dalam masyarakat Lampung sendiri, struktur kepemiminan adat memang masih berujud, di mana "kepengihan" merupakan kepemimpinan adat dan pemberi legitimasi bagi tindakan dan juga perilaku orang Lampung. Meskipun sudah mengalami perubahan, ikatan adat masih berlaku dalam masyarakat Lampung, dan para pemimpin adat selalu didengar nasehat dan bahkan perintahnya. Sementara itu pada masyarakat

Balinuraga, besarnya peran adat ini bisa dilihat dari hidupnya komunitas "Banjar" yang menjadi pola kehidupan bermasyarakat mereka. Dalam hal ini pemimpin adat mempunyai pengaruh besar dalam membimbing dan mengarahkan perilaku masyarakat dalam menjalani kehidupan bermasyarakat mereka.

Meskipun samar-samar, keterlibatan adat dalam konflik ini sebenarnya bisa diidentifikasi. Para pemimpin formal dalam dua masyarakat ini, misalnya, memang mendapatkan justifikasi adat, sehingga secara tidak langsung mereka juga melaksanakan perintah adat meskipun melalui struktur yang tidak dikonsepsikan oleh adat. Makanya, legitimasi mereka terhadap kegiatan masyarakatnya cukup kuat, dan karena itu pula para kepala desa, misalnya, cukup diikuti perintahnya oleh masyarakat yang dipimpinnya. Keterlibatan mereka dalam konflik di Lampung, adalah faktor penting mengapa konflik tersebut begitu gampang menyebar luas. Selain itu, penyelesaian konflik yang ada juga telah melibatkan para tokoh adat hanya karena pentingnya peran mereka.

Jadi, dalam kasus ini berkumpul tiga sisi, yaitu **komunalisme** yang terekspresikan dalam sentimen etnik yang berlebihan, **harga diri** seperti terkonsepsikan dalam *piil* dan **peran adat** melalui keterlibatan para kades dan pemimpin informal lainnya dalam penyerangan yang terjadi. Perasaan harga diri yang diinjak-injak, yang didukung oleh menguatnya sentimen komunal etnik disertai dengan justifikasi para kades sebagai legitimator adat tadi telah berhasil memobilisasi massa, yang seolah membolehkan mereka untuk menyerang orang Balinuraga. Meskipun tidak ada persetujuan resmi dari pimpinan adat Lampung, setidaknya masyarakat Lampung merasa penyerangannya terhadap Balinuraga "direstui".

Karena tiga faktor itu juga kemudian muncul usulan pengusiran terhadap orang Bali yang ada di Lampung. Meskipun demikian, perlu

digarisbawahi bahwa usulan masyarakat untuk pengusiran orang Bali di Lampung memang merupakan puncak dari situasi konflik yang terjadi. Akan tetapi pernyataan tersebut juga menjadi titik kulminasi dari konflik yang ada, karena meskipun ancaman tersebut seolah dibalas oleh orang-orang Bali—di mana mereka akan mengusir orang non-Bali yang ada di Bali jika pengusiran terhadap mereka tersebut dilakukan—konflik yang ada secara fisik seolah mereda. Bahkan setelah beberapa saat, sebagian masyarakat baik Lampung maupun Bali menyesali terjadinya konflik yang diikuti bentrokan besar tersebut. Terutama pada pihak masyarakat Balinuraga, penyesalan tersebut mereka luapkan melalui upaya mereka untuk memperkuat adat, karena adatlah yang mempunyai otoritas besar dalam melakukan berbagai perubahan.

Kedua masyarakat suku ini sebenarnya mempunyai kesamaan dalam beberapa hal. Keduanya, misalnya, cenderung cukup taat terhadap adat, dalam hal ini pimpinan adat masih punya pengaruh cukup besar baik untuk melakukan perubahan maupun dalam membawa masyarakat pada situasi yang kondusif bagi persatuan dan membangun kehidupan yang harmonis. Pada masyarakat Balinuraga, misalnya, sudah terbukti bahwa masyarakat kembali memberdayakan adat, dengan mendudukkan pimpinan adat pada posisi memimpin masyarakat dengan otoritas yang cukup besar. Itulah sebabnya masyarakat Balinuraga menyerahkan pada keputusan adat ketika ada anak muda dari mereka yang melakukan keributan kembali dengan anak muda suku lain. Dalam kejadian ini adat memperlihatkan otoritasnya dengan mengusir pemuda[12] yang membuat ulah yang

12 Menurut Kades Balinuraga, sudah ada tiga anak muda yang diusir dari Balinuraga dan Napal, karena mereka melakukan keributan dengan pemuda lain, yang bisa memunculkan konflik etnik. Pengusiran ini terjadi beberapa bulan setelah konflik Oktober 2012 itu. Desa Balinuraga dan kampung Napal merupakan konsentrasi pemukiman penduduk yang berasal dari Nusapenida.

bisa memunculkan konflik susulan dengan suku lain tersebut. Semua anggota masyarakat setuju dengan pemberdayaan adat ini dan menerima putusan-putusannya.

Lepas dari telah terjadinya konflik yang berdarah-darah, potensi untuk rekonsiliasi memang ada. Seperti terlihat di lapangan, masyarakat Balinuraga telah melakukan evaluasi diri dan berupaya memperkuat peran adat bagi kehidupan bermasyarakat mereka. Pimpinan adat akan memberikan sangsi bagi siapa saja yang melakukan tindakan yang memunculkan permusuhan. Sementara itu, masyarakat suku Lampung juga seolah mencabut kembali keinginan mereka untuk mengusir orang-orang Balinuraga dari Lampung. Mereka dalam hal ini hanya menginginkan terjadinya perubahan perilaku, terutama di kalangan anak-anak muda, agar bisa menjaga persatuan dan menghargai perbedaan yang ada. Lebih jauh mereka berharap agar orang Balinuraga merasa diri mereka sebagai orang Lampung—karena tinggal di Lampung—dengan memahami kebudayaannya.

Hal lain yang sama dipunyai oleh kedua suku ini adalah apa yang biasa disebut sebagai kearifan lokal. Kearifan lokal yang dikonsepsikan oleh adat masing-masing tersebut memberi ruang bagi hidupnya pluralisme dan dapat menciptakan situasi kondusif bagi kehidupan yang harmonis. Masyarakat Lampung mempunyai konsep *piil pesinggiri*, yang sebenarnya merupakan integritas diri atau kehormatan yang bermakna harus mampu mengolah kedewasaan berpikir dan berperilaku. Kedewasaan adalah modal sosial, di mana toleransi dan sikap bijaksana merupakan elemen-elemen pentingnya. Jadi konsep *piil* itu bukan harga diri seperti yang dipahami orang awam, di mana ketersinggungan harus diikuti oleh pembalasan. Dalam *piil* terkandung keharusan *co-existensi* untuk bisa hidup bersama dengan orang atau kelompok lain, berdampingan secara damai.

Pada pihak lain, masyarakat Bali juga mempunyai kearifan lokal yang terkandung dalam konsep *Tatwan Asi*, yang artinya secara harfiah "**aku adalah kamu dan kamu adalah aku**". *Tatwan Asi* pada dasarnya mengandung semangat persatuan atau kebhinekaan, di samping semangat persaudaraan. Konsep ini berarti bahwa meskipun kamu itu orang lain tapi aku harus memperlakukan kamu seperti aku memperlakukan diri sendiri, karena kamu itu juga aku. Selain itu, masyarakat Bali juga mempunyai konsep *Sabayantaka*, yang mengajarkan pentingnya hidup berdampingan secara damai. Ini artinya, perbedaan dengan suku atau kalangan lain haruslah tetap dengan berdasar pada semangat persaudaraan dan bukan permusuhan. Dengan demikian kearifan lokal ini mendorong para penganutnya untuk hidup harmonis dengan sesama warga suku lainnya.

Penutup

Dari apa yang dikemukakan di atas memang jelas bahwa telah terjadi penurunan toleransi dalam kehidupan antara suku di desa-desa yang berkonflik di Lampung Selatan. Hubungan antar dua suku Lampung dan Bali telah berubah, di mana toleransi terhadap kesalahan yang dilakukan oleh kalangan lain tidak lagi bisa diakomodir dan di maafkan. Kesalahan-kesalahan yang terjadi justru disikapi atau direspons oleh balasan yang bahkan lebih kejam. Padahal, kedua suku ini, yakni Lampung dan Bali, pada tahun-tahun awal kedatangan orang Bali di Lampung, bisa hidup berdampingan dan saling tolong-menolong. Orang Lampung asli dimungkinkan lebih banyak memberikan pertolongan kepada para pendatang yang hadir di Lampung dengan segala kekurangannya.

Perubahan-perubahan dalam sikap atau nilai budaya ini berjalan berdampingan dengan perubahan dalam pola hubungan

dua kelompok etnik ini. Hubungan sosial mereka dipengaruhi oleh perubahan pola kehidupan mereka, yang masing-masing bergerak dalam mobilitas sosial yang berbeda. Mobilitas ini berkaitan dengan bagaimana mereka memperbaiki atau mempertahankan kehidupan mereka. Dorongan kuat untuk bekerja, yang sekaligus kecakapan memilih bidang-bidang yang dikerjakan oleh mereka bukan hanya dipunyai secara berbeda oleh anggota suku-suku yang ada, tetapi juga menyebabkan hasil yang berbeda pula di antara mereka. Dengan semangat kerja keras yang biasa dipunyai oleh para pendatang, orang-orang Balinuraga kemudian berhasil meningkatkan kehidupan ekonominya.

Perubahan sosial di manapun merupakan proses yang wajar, karena kehidupan manusia memang dinamis. Akan tetapi, perubahan ini dalam kasus di Lampung Selatan telah membawa konflik dan bentrokan, terutama antara suku Lampung asli dan pendatang dari Bali yang mendiami Desa Balinuraga. Bisa dikatakan bahwa dalam hubungan masyarakat asli Lampung dengan suku lain, perubahan yang ada tidak membawa mereka pada konflik yang berdarah-darah. Konflik sendiri sebenarnya merupakan sesuatu yang wajar, karena konflik itu biasa terjadi bahkan dalam masyarakat yang se-suku, yang disebabkan oleh adanya perbedaan kepentingan. Tetapi dalam kasus ini konflik tidak bisa dikelola menjadi dinamika positif atau diatur agar tidak membesar, sehingga hal tersebut menimbulkan malapetaka. Dari penglihatan tim peneliti, kurangnya komunuikasi antara anggota dua suku ini memberi kontribusi bagi munculnya prejudis, kecurigaan dan lainnya, lebih-lebih karena komunikasi yang jarang terjadi antara dua suku ini dihiasi oleh tindakan-tindakan kalangan muda yang membuat marah suku asli yang ada.

Kurangnya komunikasi tersebut disebabkan oleh letak kampung mereka yang berjauhan. Dilihat dari letak dua desa yang

masyarakatnya berkonflik, yakni masyarakat Agom dan Balinuraga, komunikasi apalagi dalam pertemuan sehari-hari sangatlah jarang atau tidak mungkin, kecuali pada segelintir orang yang punya hubungan bisnis. Jarak antara Desa Agom dan Balinuraga itu sendiri adalah sekitar 10 km, sehingga secara logika sebenarnya mustahil orang-orang yang hidup sangat berjauhan ini bisa bentrok dalam jumlah yang besar. Biasanya, konflik terjadi antara orang-orang yang sudah saling mengenal atau berhubungan intens, terutama dalam kehidupan sehari-hari mereka. Makanya, dalam logika kehidupan manusia, orang yang sering berkonflik itu adalah mereka yang bertetangga, termasuk tetangga dalam masyarakat negara.

Oleh karena itu, konflik antara masyarakat Agom dan Balinuraga telah disebabkan oleh hadirnya unsur lain, yaitu adanya *stereotyping* tentang masyarakat Balinuraga, yang pada mulanya tidak muncul dari masyarakat Agom, melainkan dari masyarakat lain yang mungkin pernah punya masalah dengan masyarakat Balinuraga. Masalah dimaksud memang ada dan bahkan terjadi beberapa kali, yakni konflik atau tepatnya benturan antara anak-anak muda Balinuraga dengan anak-anak desa yang berdekatan dengan Balinuraga, di mana hal tersebut telah diikuti oleh pembakaran rumah, baik oleh suku Bali dari Desa Balinuraga dan Napal, ataupun oleh suku asli Lampung..

Konflik-konflik itu kemudian memunculkan *stereotyping* tentang orang Balinuraga, dan *stereotyping* ini berhembus dan diterima sebagai fakta tentang karakter suku bersangkutan. Karena komunalisme masih mewarnai kuat kehidupan desa, maka berbarengan dengan *stereotyping* tersebut muncul dan tumbuh komunalisme. Dalam hal ini identitas kelompok sebagai suku Lampung menguat dan orang-orang Balinuraga, yang menyerang kampung orang Lampung, seperti terlihat dari penyerangan terhadap Desa Kota Dalam oleh

warga Bali dari Nusapenida yang tinggal di kampung Napal, dianggap sebagai "musuh" oleh orang Lampung lain, termasuk yang berdiam di Agom. *Stereotyping* terhadap orang Balinuraga telah memperkuat komunalisme di antara orang asli suku Lampung, yang kemudian menganggap mereka sebagai "musuh" tadi. Dengan kecenderungan seperti itu maka jelaslah bahwa dua kelompok suku yang berbeda dan hidup secara berjauhan bisa juga terlibat dalam konflik. Sebenarnya jauh secara spasial itu tidak selalu berarti jauh dalam arti hubungan sosial, karena dengan fasilitas yang ada, termasuk jalanan yang bagus, komunikasi masih bisa dilakukan, meskipun dalam pola yang jarang. Apa yang kemudian menjadi masalah sebenarnya bukan terletak pada jauhnya tempat tinggal kedua suku ini, melainkan pada kurang saling mengenalnya mereka. Karena tidak adanya komunikasi antar anggota suku, yang disebabkan oleh letak desa mereka yang berjauhan—sehingga mereka tidak saling mengenal—maka kesalahan-kesalahan kecil bisa menjadi besar.

Penjelasan di atas memperlihatkan bahwa melunturnya atau tepatnya tidak terbinanya solidaritas sebagai anak bangsa adalah karena mereka kurang saling mengenal. Untuk wilayah-wilayah tertentu, seperti di Lampung Selatan ini, hal tersebut ditunjang oleh situasi geografis, di mana kehidupan desa yang didiami oleh suatu suku, kurang dikenali oleh suku lainnya. Bahkan dalam kasus masyarakat Balinuraga yang berkonflik dengan suku Lampung, faktor kurang saling mengenal ini cukup dominan. Desa Balinuraga telah berkembang seperti *enclave*, yang di samping agak terkucil jauh dari desa lainnya juga hanya dihuni oleh masyarakat Bali dari Nusapenida. Komunikasi dengan suku lain bisa dikatakan sangat kurang, dan anak-anak muda mereka dibesarkan dalam situasi sosial budaya yang sangat homogen Bali.

Menurut Varshney (2001), dalam kehidupan masyarakat yang multiethnic terdapat keterkaitan yang integral antara struktur kehidupan mereka dengan ada atau tidak terjadinya kekerasan. Dalam hal ini jaringan antaretnik dalam pengaturan kehidupan mereka memainkan peran yang berbeda dalam konflik yang terjadi di antara mereka. Konflik dan kekerasan antara etnis bisa dicegah atau setidaknya dikurangi ketika masyarakat multietnik mempunyai agen atau aktor atau lembaga yang berperan menghubungkan atau sebagai asosiasi dari kepentingan masyarakatnya, karena aktor atau lembaga seperti itu akan menjembatani hubungan antaretnik yang berbeda tersebut dan berusaha untuk menurunkan atau bahkan menghilangkan ketegangan antar mereka.

Oleh karena itu, untuk keperluan resolusi dan tranformasi konflik perlu dibentuk *agent of peace* yang bisa mengkomunikasikan kelompok-kelompok yang berkonflik. Agen ini bisa dibentuk dengan keanggotaan dari perwakilan desa yang berkonflik. Untuk kasus di Lampung Selatan ini, *agent of peace* harus terdiri dari perwakilan suku yang berada di berbagai kecamatan. Dengan demikian, hubungan antar masyarakat ini sedikit formal, karena melalui suatu organisasi, meskipun dengan jangkauan yang masih terbatas. Tapi pola asosiasi semacam ini perlu diperluas dan tidak hanya terbatas pada *agent of peace* tetapi juga mencakup pengorganisasian bidang lain, seperti pembentukan klub sepakbola Lampung Selatan yang para pemainnya diambil dari beragam desa, dan terutama suku.

Dalam kasus konflik antara penduduk Balinuraga dan Agom, peran aktor atau lembaga seperti itu tidak ada, lebih-lebih masing-masing suku berkecenderungan ber-*inward looking* dan bertahan dalam komunalisme mereka. Oleh karena itu, upaya transformasi konflik yang harus dilakukan adalah dengan membuka sekat-sekat keterasingan orang Balinuraga dengan mana komunikasi dengan

suku lain bisa lebih diintensifkan. Para elite kedua suku atau juga ketua adat harus lebih sering menjalin komunikasi dengan membuat lembaga-lembaga yang berfungsi sebagai *institution for peace*, melalui mana para tokoh tadi sekaligus bertindak sebagai *agent of peace*. Melalui berdirinya lembaga-lembaga ini, pesan-pesan perdamaian bisa diperluas melalui pemberian wawasan, yang tujuan akhirnya memperkecil sentimen etnik dan memperluas toleransi.

Daftar Pustaka

Ahmad, Haidlor Ali, 2010. *Dinamika Kehidupan Keagamaan di Era Reformasi.* Kementerian Agama RI. Jakarta.

Ahmad, Chairul. 2013. "Menyulam Damai di Kota konflik", *Republika,* (13 September)

———. "Mengurai Konflik dengan Sangsi Adat", *Republika,* (13September)

Burhanudin. Jajat. Subhan. Arief. 1998. *Sistem Siaga Dini; Unruk Kerusuhan Sosial*. Badan Litbang Depag RI dan PPIM-IAIN Jakarta. Ciputat.

Clifford Geertz, 1973.*The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.

Deni Afero, 2013. Keharmonisan Hubungan antara Etnis Bali dengan Etnis lampung (Studi di Kabupaten Lampung Selatan)

Departemen. Dalam. Negeri. 2012. *Undang-undang Penanganan Konflik Sosial.* http://www.depdagri.go.id/media/documents/2012/05/29/u/u/uu_no.07-2012.pdf. Akses 15-12-1012.

Hartoyo. 1996. (tesis) *Keserasian Hubungan Antar Etnik, Faktor Pendorong dan Pengelolaannya*. Universitas Indonesia. Jakarta.

Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Thousand Oaks, Ca: Sage Publications.

Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Bappenas, 2004. Kawasan Perbatasan Kebijakan dan Strategi Nasional Pengelolaan Kawasan Perbatasan Antarnegara di Indonesia. Jakarta: Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional / Bappenas

Konflik yang Terjadi di Lampung, 2012 (November). Http: // nurulauliarachman. blogspot.com/2012/11/konflik-yang-terjadi-di-lampung.html

Ma'Arif, Jamuin. 2004. *Manual Advokasi: Resolusi Konflik Antar-Etnik dan Agama*. Ciscore Indonesia. Surakarta.

Neil J. Smelser dalam bukunya *Theory of Collective Behavior (*1962). New York: The Free Press

Noor, Firman. 2012. Kompleksitas Konflik Lampung. http://nasional. kompas.com/ read/2012/11/04/08580419/Kompleksitas.Konflik. Lampung.

Pemerintah Kabupaten Lampung Selatan. 2007. *Sejarah Terbentuknya Kabupaten Dati II Lampung Selatan 14 November 1956*.

Robert Puttnam. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Sabarno, Hari, 2002. *Otonomi Daerah untuk Memberdayakan Masyarakat Daerah*. Makalah pada Workshop Pembangunan Daerah Perbatasan Indonesia. Jakarta 22-23 Oktober 2002

Sekretariat Kementrian Pembangunan Daerah tetinggal, 2005. Keputusan Menteri Negara Pembangunan daerah tertinggal Republik Indonesia, Nomor: 010/KEP/M-PDT/II/2005.

Simon Fisher dkk. 2001. *Mengelola Konflik: Ketrampilan dan Strategi*, (Jakarta: The British Council Indonesia.

Varshney, Ashutosh, 2001. "Ethnic Conflict and Civil Society: India and beyond", *World Politics* (April).

Neil J. Smelser dalam bukunya *Theory of Collective Behavior (*1962). New York: The Free Press.

Detiknews, http://news.detik.com/read/2012/11/04

http://lampost.co/berita/10-poin-perjanjian-damai-agom-balinuraga

Lampung Post, Kamis, 1 November 2012. "Kerusuhan Lamsel: Kesepakatan Damai Belum Terwujud".

Lampung Post, Rabu, 31 Oktober 2012. "Semua Elemen Serukan Damai".

Radar Lampung, Selasa 30 Oktober 2012, "SBY Panggil Kapolri".

Radar Lamsel, Jumat, 2 November 2012. "Repdem: Relokasi Melanggar Hak Kontitusi".

Radar Lamsel, Selasa, 6 November 2012. "Damai Jangan di Atas Kertas"

Radar Lampung, Rabu, 7 November 2012. "Diakhiri dengan Apel Dua Desa"

Radar Lamsel, Rabu 7November 2012. "Warga Trimomukti Dapat Sosialisasi Kesepakatan Damai".

Radar Lamsel, Jumat, 9 November 2012, "Masyarakat Lamsel Belum Terima Perdamaian"

Tribun Lampung, Rabu, 7 November 2012. "Amalsyah Pertemukan Para Tokoh"

Tribun Lampung, Rabu, 7 November 2012."Empat Menteri Bawa Bantuan RP 16 M",

BAB III

DARI KONFLIK KE SINERGI DALAM: MEMBANGUN GERBANG MARHAMAH CIANJUR

Dundin Zaenuddin
Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya-LIPI
Email: dundezen@gmail.com; dundin02@yahoo.com

Pengantar

Relasi antara masyarakat sipil (*civil society*) atau masyarakat madani dan negara (*state*) sudah menjadi bahasan serius dari para ilmuwan sosial. Relasi antara keduanya sangat dinamis dan dan bercirikan sangat variatif antara satu negara dengan negara lain. Kadang-kadang diwarnai sinergi dan pada saat tertentu ditandai konflik, baik konflik kepentingan maupun konflik kekerasan yang bernuansa agama. Sepanjang sejarah hubungan Islam dan negara, baik pada masa Orde Lama maupun Orde Baru, misalnya, lebih banyak diwarnai konflik dari mulai konflik yang sifatnya laten sampai manifes dalam peristiwa-peristiwa di daerah atau di ibukota seperti kasus Tanjung Priok pada pertengah 1980-an. Konflik Poso pada awal 2000-an dapat menjadi contoh lain konflik antara negara dan masyarakat sipil yang kemudian menjadi konflik horizontal secara masif karena lemahnya modal sosial yang dapat meredam eskalasi konflik. Dalam suatu negara totalitarian, tentu hubungannya menjadi subordinatif karena negara mendikte masyarakat sipil dalam

hampir semua kebijakan yang berkaitan dengan kemasyarakatan. Akan tetapi dalam sebuah negara yang demokratis, relasi antara keduanya relatif dalam posisi yang seimbang. Dalam masyarakat yang demokratis, masyarakat sipil dapat dengan bebas mengkritik kebijakan pemerintah yang dinilainya tidak sesuai aspirasinya. Masyarakat sipil juga dapat menjadi *buffer* bagi keamanan dan kenyamanan hidup warga masyarakatnya dari kesewenang-wenangan negara.

Artikel ini ini menguraikan bagaimana relasi sinergi dapat menyiasati konflik ideologis maupun konflik terbuka dalam Islamisasi kebijakan publik di Cianjur yang dikenal dengan Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlqul Karimah). Setelah terjadi konflik, terutama antara partai sekular dengan partai Islam yang berimplikasi pada konflik antar pendukungnya, kemudian dapat disiasati menjadi relasi sinergis. Hal ini dapat terjadi antara masyarakat sipil dan negara (dalam tingkat lokal kabupaten) dalam menggulirkan proyek Islam seperti Gerbang Marhamah tadi yang mencoba meningkatkan akhlak masyarakat dan aparatur agar pembangunan yang berorientasi pada kesejahteraan masyarakat itu dapat tercapai, yang dalam semboyan daerah dikatakan "sugih mukti tur Islami dapat tercapai". Sebelum memaparkan gambaran umum Kabupaten Cianjur dan proses melahirkan dan implementasi Gerbang Marhamah, akan diletakkan terlebih dahulu kerangka teoritis yang mendasari artikel berbasis penelitian lapangan ini. Penelitian bersifat kualitatif dengan metode wawancara mendalam kepada para tokoh masyarakat sipil Islam.

Konstruksi Teoritis

Konflik dan sinergi merupakan dua sisi perbedaan situasi sosial yang sebetulnya bersifat kontinum. Dalam analisis Marxian (Marx, 1968), konflik merupakan kondisi laten antara kelompok

yang menguasai *mode of production* (borjuis, kaum kapitalis) dengan kelompok yang dikuasai (kaum proletar, diwakili kaum pekerja). Dalam konsepsinya, konflik bersifat material antara kaum borjuis dan proletar dan hal ini berimplikasi pada suprastruktur masyarakat termasuk agama. Agama kemudian dipersepsi sebagai entitas yang mengubur kesadaran kelas karena diposisikan sebagai kekuatan konservatif membela kaum borjuis, berbeda dengan kaum progresif yang membela kaum proletarian untuk mengadakan perubahan, terumasuk perubahan radikal yang lebih menguntungan posisi kaum proletar. Dalam transisi ini, konflik menjadi 'energi' untuk terjadinya perubahan sosial bahkan revolusi sekalipun yang lebih merata (*equal*). Kenderungan pola pikir dan gerakan kaum agamawan itu juga terpengaruh pertentangan kelas yang sifatnya laten itu. Sementara dalam paradigma *structural functionalism*nya Parsons (1951, 1960), konflik merupakan realitas ketidakmampuan sistem dalam mengakomodasi aspirasi masyarakat. Kecepatan perubahan dalam sistem tidak secepat perubahan yang terjadi dalam realitas sosial sehingga menimbulkan konflik. Pada sisi lain dari konflik ini adalah sinergi, yang merupakan kondisi di mana masyarakat dan negara berkolaborasi melakukan reformasi yang ditandai oleh relatif adanya kesamaan kepentingan dalam pembangunan masyarakatnya.

Upaya pembangunan daerah, khususnya berkaitan dengan dimensi keagamaan, tidak bisa terlepas dari konflik dan sinergi ini dan keduanya berkorelasi dengan kondisi modal sosial masyarakat dan negara (pemerintah). Jika kondisi modal sosial ini rendah kualitasnya, maka akan terjadi konflik dan sebaliknya. Dengan demikian, modal sosial tidak hanya menjadi titik tolak bagi pembangunan kembali komunitas keagamaan (*religious community rebuilding*) dan revitalisasi pranata sosial keagamaan sebagaimana dapat dilihat dari keberhasilan menggelar Gerakan Pembangunan

Masyarakat Berakhlakul Kariimah yang merupakan buah karya sinergi masyarakat sipil dan pemeritah di Cianjur yang pada awal pencanangannya ditandai oleh konflik ideologis antar para pihak khususnya kelompok abangan dan santri, konflik laten yang sudah lama berjalan sebagaimana disinyalir Geertz pada tahun 1950-an.

Modal sosial memiliki sejumlah indikator yang dapat diturunkan ke dalam berbagai variabel sebagai alat pengukurnya. Terdapat delapan unsur yang dapat dijadikan indikator tingkat keberadaan modal sosial. Dalam hal ini termasuk: (1) adanya sikap kebersamaan dan keterikatan sebagai anggota suatu komunitas, (2) jaringan hubungan intrakomunitas (*bonding social capital*) dan antara komunitas (*bridging social capital*) yang dimiliki, (3) rasa aman dan saling percaya (*mutual trust*), (4) keinginan untuk saling membantu, baik dalam komunitas sendiri maupun dalam kelompok yang lebih luas, (5) kepedulian dan partisipasi dalam urusan yang menyangkut komunitas sendiri, (6) sejauh mana adanya nilai-nilai yang dianggap penting sebagai pegangan hidup, (7) kemampuan untuk menghargai perbedaan pendapat, dan (8) sejauh mana adanya solidaritas sebagai sesama warga masyarakat.[1]

1 Yang paling berjasa meletakkan kosepsinya adalah Francis Fukurama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, the Free Press, 1995, hlm. 47-52, kemudian dikembangkan lebih lanjut bahkan dibuktikan dalam penelitian empiris oleh Robert Putnam, "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life", *the American Prospect*, Vol. 13, 1993, hlm. 35-42. Konsep ini sudah digunakan oleh Bank Dunia dalam program-programnya dan sudah dikembangkan indikator-indikatornya. Claridge (2020) bahkan sudah lebiih menjelaskan dimensi dan level modal sosial ini secara lebih *sophisticated*.

Konsep sinergi[2] *civil society* (masyarakat madani atau masyarakat sipil)[3] termasuk swasta dengan pemerintah, mengacu pada pola hubungan koperatif dan kordinatif antara segi tiga penting dalam negara kita. Kerja sama dan partisipasi masyarakat memiliki arti strategis karena masyarakat perlu memiliki pandangan sehat bahwa pembangunan secara keseluruhan atau lingkup yang lebih nyata seperti pembangunan fasilitas publik, juga dapat dilakukan masyarakat secara swadaya maupun dalam bentuk kerja sama dengan unsur swasta dan pemerintah.

Konsep sinergi ini tampaknya sudah dipahami dengan baik oleh aparatur dan menganggapnya sebagai suatu keharusan dalam pengembangan wilayah. Memang masih ada yang menganut paradigma bahwa pemerintah, baik pusat maupun daerah, dengan berbagai instansi yang ada di bawahnya dianggap mempunyai fungsi, tugas dan kewajiban memberikan pelayanan kepada publik, sementara masyarakat merasa berhak memperoleh pelayanan karena telah memenuhi kewajiban sebagai pembayar pajak atau telah melunasi pembayaran untuk berbagai pelayanan yang diberikan. Paradigma ini tentu saja menjadi kendala bentuk-bentuk kerja sama sinergis. Memang secara riil, masyarakat madani (*civil society*) pada

2 Konsep sinergi ini tidak terlepas dari konsep co-produksi yang diutarakan oleh para ahli modal sosial. Dalam teori modal sosial keikutsertaan masyarakat dalam menyediakan barang dan jasa itu disebut dengan istilah co-produksi. Co-produksi ialah keadaan proses yang mencerminkan adanya peran aktif suatu kelompok masyarakat dalam penyediaan barang dan pelayanan untuk kepentingan mereka. Adanya peran aktif itu menunjukkan bahwa masyarakat tidak hanya bersikap pasif untuk dilayani tetapi ikut berpatisipasi melakukan segala hal yang menyangkut kepentingan ekonomi, sosial, politik dan budaya, serta kepentingan lain-lain demi kesejahteraan hidup mereka. Lihat Elinor Ostrom, "Crossing the Great Divide: Coproduction, Synergy, and Development" di Peter Evan (ed), *State-Society Synergy: Government and Social Capital in Development,* Berkeley, University of California No. 94, 1997, hlm. 85-118.

3 Mempersamakan Masyarakat sipil dan masyarakat madani merupakan sesuatu yang masih diperdebatkan, tetapi di sini keduanya diartikan sama yaitu entitas bukan pemerintah yang menjembatani kepentingan masyarakat dalam negara yang berorientasi pada kebaikan bersama (*the common good*).

saat tertentu dapat berperan sebagai tameng (*buffer*) yang melindungi masyarakat yang berada pada posisi lemah dari pemaksaan kepentingan terhadap mereka oleh negara[4], khususnya oleh rezim otoriter. Namun demokratisasi yang berjalan, membuat masyarakat diharapkan dapat berperan lebih besar dan menjadi agen bersama-sama pemerintah melakukan perubahan besar dalam masyarakat.

Perkembangan inilah yang terjadi belakangan ini di beberapa daerah dan ini menunjukkan bahwa dikotomi negara sebagai penguasa dan masyarakat sebagai pihak yang harus tunduk pada kekuasaan menjadi kenyataan yang tidak benar. Kenyataan tampaknya mendukung apa yang dikatakan oleh Evans[5] bahwa negara, sekalipun berbentuk otoriter, bukanlah sebuah struktur yang monolitik tetapi memiliki keragaman. Sedangkan para pejabat negara tidaklah bersifat homogen. Tentu masih ada pejabat bertingkah laku sebagai penguasa, tetapi tidak sedikit juga pejabat yang lebih menunjukkan ciri sebagai pengabdi yang memiliki kepedulian tinggi terhadap kepentingan masyarakat dan berupaya memberikan pelayanan terbaik bagi mereka. Kecenderungan tingkah laku ini dapat dilihat terutama di kalangan yang disebut reformis. Seperti dikatakan Ostrom (1996), mendekatkan negara dengan masyarakat seperti menyeberangi jurang

4 Memang tidak ada kesapakan sepenuhnya terjemahan apa yang paling pas dari civil society. Ada yang menerjemahkannya menjadi masyarakat sipil atau yang tetap dalam bahasa aslinya. Namun dalam artikel ini civil society diterjemahkan menjadi masyarakat sipil dan padanan yang juga bisa digunakan adalah masyarakat madani yang sering diungkapkan oleh Nurcholis Madjid. Sikap yang sama ditunjukkan oleh Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani, Transformasi Bangsa Menuju Masyarakat Madani, Jakarta, Kantor Sekretariat Wakil Presiden R.I, 1999, hlm. 8-9.

5 Sinergi ini memang mustahil terjadi dalam negara yang otoriter, tetapi semakin demokrat sebuah pemerintahan,s semakin bear peluarng untuk sinergi. Salah satu penggagas sinergi adalah Evans dalam artikel menariknya "Government Action, Social Capital and Development: Reviewing the Evidence on Synergy", dalam Peter Evans, ed. *State-Society Synergy, 1997. Lihat juga* Evans, Peter. "Political Strategies for More Livable Cities: Lessons from Six Cases of Development and Political Transition", dalam Peter Evans (ed.) *Livable Cities? Urban Struggles for Livelihood and Sustainability*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

pemisah yang sangat lebar (*crossing the great divide*). Jadi perlu upaya sungguh-sungguh dari kedua belah pihak untuk membangun sinergi berbasis budaya madani atau modal sosial.

Upaya sinergis masyarakat, swasta dan pemerintah sedikit demi sedikit telah mulai mampu mengembangan perekonomian wilayah dan hubungan ekonomi sinergis antara pemerintah, masyarakat dan swasta. Keterlibatan swasta, misalnya dapat dilihat pada kasus Hyundai yang mau menerima hasil tambang dari masyarakat. Perusahaan ini sendiri dapat menggunakan tanah ulayah seluas 20 ha dalam bentuk sharing dengan pembagian 20% untuk rakyat, 50% untuk perusahaan, 10% untuk adat dan sisanya untuk pemerintah. Kerja sama sinergis ini membuktikan bahwa antara pemerintah, swasta dan masyarakat dapat berinteraksi secara sinergis untuk pencapaian kebaikan bersama (*the common good*). Tetapi perlu dicatat bahwa hal ini dapat terjadi dengan adanya komunikasi yang baik, rasa kerja sama yang tinggi dan saling percaya antara kedua belah pihak. Dengan kata lain, kedua belah pihak menunjukkan modal sosial yang kuat, sehingga pemerintah bersangkutan tidak memikul sendiri beban dan tugas pelayanan karena masyarakat juga turut berpartisipasi.

Penelitian lain juga menunjukkan bahwa sinergi dapat dilakukan tidak hanya terbatas pada pemenuhan kebutuhan dasar, tetapi juga sarana transportasi. Bahkan sebetulnya kerja sama sinergis bisa terjadi pada waktu merencanakan suatu kebijakan dan melaksanakan kegiatan pelayanan tertentu secara permanen. Masyarakat luas, misalnya dapat dilibatkan secara aktif dalam penyusunan anggaran pembangunan secara partisipatif (*participatory budgeting*) sehingga bentuk pelayanan apa pun yang diberikan pemerintah daerah benar-benar sesuai dengan aspirasi masyarakat. Seluruh kelompok masyarakat, mulai dari tingkat terbawah terlibat dalam proses penyusunan anggaran (Abers, 1997; Abers, 2001).

Keberhasilan kebijakan yang partisipatif ini tentu tidak terlepas dari keterbukaan para pejabat untuk membangun konsensus dengan semua golongan. Hal ini terutama sesuai dengan tuntutan umum masyarakat Indonesia sekarang ini untuk ingin melibatkan diri dalam proses-proses pembangunan yang tengah dilakukan. Terjadinya sinergi masyarakat, swasta dam pemerintah dalam proses pembangunan mempunyai beberapa keuntungan. *Pertama,* pelayanan publik yang dikelola secara bersama oleh pemerintah dan masyarakat menunjukkan hasil yang lebih baik daripada yang dikelola oleh pemerintah sendiri. *Kedua*, keterbukaan pemerintah di dalam penyusunan anggaran dengan melibatkan masyarakat akan menyebabkan akuntabilitas pemerintah semakin baik, sehingga tingkat kepercayaan kepada pemerintah juga menjadi semakin tinggi. *Ketiga*, tingkat kepercayaan yang semakin tinggi mendorong masyarakat untuk berpartisipasi lebih aktif dalam proses pembangunan dan keberlanjutan pelayanan. *Keempat*, hubungan dan komunikasi yang baik antara pemerintah dan masyarakat memungkinkan pemerintah menjadi lebih sensitif dan responsif terhadap kebutuhan dan keinginan masyarakat, keterbukaan dalam manajemen perkotaan seperti perencanaan dan pelaksanaan pembangunan yang disertai kontrol sosial yang efektif memperkecil kemungkinan terjadinya penyimpangan dan pelanggaran terhadap aturan-aturan yang telah disepakati bersama.

Konsep sinergi sebetulnya tidak bisa dipisahkan dengan prinsip dasar *good governance* yang sudah menjadi wacana penting setelah era reformasi dan implementasi otonomi daerah saat ini seperti akuntabilitas, partisipasi, daya tanggap atau *responsiveness*, dan penegakan hukum (*rule of law*) menjadi kunci keberhasilan pelaksanaan berbagai upaya pembangunan secara berkelanjutan. Tekad untuk melaksanakan prinsip-prinsip ini telah diutarakan oleh wakil-wakil pemerintah. Misalnya, Asosiasi Pemerintah Propinsi Seluruh

Indonesia, Asosiasi Pemerintah Kota Seluruh Indonesia (Apeksi) dan Asosiasi Pemerintah Kabupaten Seluruh Indonesia (Apkasi) pada tahun 2001 telah mendeklarasikan tekad untuk memberlakukan 10 prinsip *good governance*, termasuk keempat prinsip yang telah disebutkan.

Kerangka konsep dari Evans, Ostrom dan Abers tentang perlunya perubahan paradigma dalam melihat hubungan masyarakat dengan pemerintah sangat relevan untuk mendeskripsikan, memetakan dan menjelaskan hubungan masyarakat dan swasta dengan pemerintah di berbagai daerah dalam konteks budaya dan struktur yang berbeda untuk keberhasilan pembangunan masyarakat. Dapat dikatakan bahwa adanya konflik merupakan resultan dari lemahnya sinergi antara pemerintah dan masyarakat yang merupakan faktor penting yang menghambat tercapainya tujuan-tujuan berbagai kebijakan di era otonomi daerah. Dengan demikian, salah satu asumsi penelitian ini yaitu jika tingkat sinegi dan co-produksi di suatu daerah cukup tinggi, maka konflik bisa disiasati atau dikelola dengan langkah-langkah pembangunan pemenuhan kebutuhan dasar, fasilitas publik dan pemanfaatannya, dan sebaliknya jika tingkat sinerginya cukup rendah karena basis modal sosial yang rendah, maka akan terjadi konflik karena pencapaian pembangunannya itu akan rendah atau tidak efektif bahkan tidak tertutup kemungkinan terjadinya deprivasi sosial. Dalam kaitan ini, tingkat sinergi dan co-produksi merupakan resultan tingkat persistensi atau resistensi modal sosial (*social capital*) dan realisasi prinsip tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*).

Merujuk pada kasus Porto Alegro, sinergi tampak dapat berjalan betapapun dalam masyarakat miskin. Yang terpenting dari faktor-faktor penunjangnya adalah kepemimpinan politik reformis yang memiliki kepedulian tinggi pada perbaikan kehidupan masyarakat

luas. Hal inilah yang kemudian dapat mendorongnya melakukan reformasi birokrasi agar lebih responsif dengan permintaan atau aspirasi masyarakat; Sementara itu, jika merujuk pengalaman empiris keterlibatan *civil society* dalam gerakan sosialnya, yang merupakan prasyarat munculnya kecakapan bermasyarakat dapat merujuk pada kasus penyedia pelayanan kesehatan alternatif di mana masyarakat dengan dukungan pemerintah dapat menggulirkan program kesehatan kepada masyarakat secara efektif seperti PKU Muhammadiyah. Kasus ini mempertegas juga temuan dari Putnam di mana pemerintahan yang responsif muncul dari sehatnya organisasi-organisasi *civil society*. Dengan kata lain soliditas *civil society* ini dapat mendorong pemerintah untuk lebih responsif. Sebaliknya, *Amoral familism*, di mana masyarakat hanya mempercayai anggota rumah tangganya semata, atau kelompoknya semata, gagal mengembangkan sinergi (Banfield, 1953).

Gerbang Marhamah: dari Konflik ke Sinergi dalam Formulasi Perda Syariah

Gerbang Marhamah bukan sebuah fenomena yang lahir secara instan, tiba-tiba, dalam konteks pergulatan politik pemerintahan. Perlu digarisbawahi bahwa saat Pencanangan Penegakan Syariat Islam 1 Muharram 1422 Hijriyah (awal 2001 M) misalnya, kondisi dan situasi Masyarakat Cianjur waktu itu adalah: (a) Indonesia sedang dilanda krisis multidimensi dan bersemangat melakukan reformasi, termasuk umat Islam yang waktu itu ingin menegakkan Syariat Islam melalui perubahan UUD 1945 dengan memasukan kembali kalimat Piagam Jakarta dengan kewajiban melaksanakan Syariat Islam bagi pemeluknya; (b) Umat Islam Cianjur melalui MUI maupun ormas Islam secara menggebu-gebu ingin menegakkan Syariat Islam di Bumi Cianjur. Berpijak pada semangat itulah, secara intensif pertemuan-

pertemuan dalam kelompok kecil dan besar diselenggarakan seperti: (1) Pertemuan-pertemuan kelompok kecil yang digagas Kantor Dep. Agama, Alumni Pesantren Miftahul Huda (HAMIDA), Gerakan Reformis Islam (GARIS) serta kelompok-kelompok lain yang memiliki semangat tinggi untuk menegakkan Syariat Islam; (2) Pertemuan formal yang diselenggarakan MUI Kabupaten Cianjur dan 45 ormas Islam pada Ramadhan 1421 H di Masjid Agung Cianjur untuk mempersiapkan Ikrar 1 Muharram 1422 H.[6]

Realitas sosial pada masyarakat Cianjur pada saat pencanangan adalah 1.946.405 jiwa adalah muslim, dengan hanya 11.454 jiwa nonmuslim, dengan rincian: Protestan 6.693, Katolik 3.592, Hindu 2.109, Budha 2.463 lainnya 154 jiwa, tersebar di 26 kecamatan, 341 desa & kelurahan, 2.293 RW 9.166 dan RT. Dengan komposisi 98% muslim dapat dikatakan bahwa mereka merasa diri sebagai sebuah komunitas yang relatif homogen. Umat Islam di Kabupaten Cianjur memiliki 4.462 masjid dengan 9.965 khotib, 4.099 majelis ta'lim dengan 4.046 juru da'wah dan 510 penyuluh Penais, 663 Pondok Pesantren dengan 4.169 ulama disertai 1.668 TPA, 473 RA, dan 350MI, MTS dan MA. Bermodal kenyataan ini, maka semangat untuk mewujudkan kehidupan Islami akhirnya mendapatkan tempat tersendiri dalam masyarakat.[7]

Walhasil, para tokoh Islam Cianjur pun melihat realitas peluang yang dimiliki saat itu antara lain (1) Komitmen Umat Islam Cianjur yang kuat terhadap Penegakan Syariat Islam. (2) Iklim dan spirit reformasi dan otonomi daerah yang tinggi. (3) Paradigma Pemerintahan baru yang menempatkan rakyat sebagai subjek pembangunan dan sumber informasi dan gagasan. Apalagi belakangan terpilihnya Ir. H. Wasidi Swastomo, Msi sebagai

6 http://www.kompasiana.com/doddieft/pilkada-cianjur-2011-gerbang-marhamah-tidak-membutuhkan-pemimpin-yang-hanya-relijius_54ff5543a33311a64c50fcdd

7 http://wargacianjur.blogspot.co.id/2007/03/gerbang-marhamah_04.html

Bupati Cianjur (2001) yang ternyata memiliki semangat pada penegakan Syariat Islam yang tinggi bahkan berani menandatangani kesanggupannya, maka peluang implementasi syariat Islam dalam konteks Cianjur menjadi semakin terbuka.[8] Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa lahirnya Gerbang Marhaman merupakan resultan dari adanya relasi sinergis antara masyarakat sipil (*civil society*) yang diwakili oleh ormas-ormas Islam dan MUI sendiri dengan negara, yang dalam hal ini diwakili oleh seorang bupati.

Cikal bakal Gerbang Marhamah merupakan kristalisasi dari berbagai aspirasi. Bermula dari terbentuknya Majelis Ukhuwah Umat Islam (MUUI) dalam rangka menangkap aspirasi yang berkembang dalam konteks kehidupan sosiokultural keagamaan. MUI ini lantas menyelenggarakan SILMUI (Silaturahmi dan Musyawarah Umat Islam) yang bersifat tahunan (setiap setahun sekali) sebagai media musyawarah, Mujadalah, dan Muhasabah atau penegakan Syariat Islam. Melalui berbagai pertemuan ini akhirnya terkristalisasi sebuah Persepsi, Visi, Misi, dan langkah bersama ukhuwah. Ia bahkan akhirnya menjadi kerangka dasar penegak dan pengamalan Syariat Islam di Cianjur yaitu Format Dasar Pengamalan Syariat Islam di Cianjur dan Rencana Setrategis (Renstra) mewujudkan Masyarakat Cianjur yang Sugih Mukti tur Islami yang lantas disebut "Gerbang Marhamah" (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlakul Karimah).[9]

Dukungan kuat dari masyarakat sipil Islam ini tidak sepenuhnya didukung oleh partai politik yang menjadi kekuatan legislatif di DPRD kabupaten. Salah satu partai yang keberatan dengan Perda Syariah ini adalah fraksi PDIP. Sekularisme yang diusung PDIP rupanya tidak menghendaki adanya aturan-aturan yang berbau agama.

8 http://www.kompasiana.com/doddieft/pilkada-cianjur-2011-gerbang-marhamah-tidak-membutuhkan-pemimpin-yang-hanya-relijius_54ff5543a33311a64c50fcdd

9 http://wargacianjur.blogspot.co.id/2007/03/gerbang-marhamah_04.html

Dalam level partai ini memang selalu bersikap demikian. Ketika awal-awal terbentuknya koalisi yang mendukung Jokowi sebagai presiden, sempat juga menjadi isu yang membuat keretakan antar partai Islam dengan partai sekular, apalagi ketika itu Tjahjo Kumolo yang menjadi mendagri bersuara tegas bahwa kementeriannya akan segera menghapuskan apa yang disebutnya sebagai perda-perda syariah.

Akan tetapi di tengah-tengah konflik ideologis tersebut, masyarakat sipil Islam Cianjur rupanya terus konsisten untuk menyuarakan aspirasinya dan melanjutkan perjuangan pergerakannya agar kebijakan Gerbang Marhamah ini terus dilanjutkan oleh bupati-bupati sesudah bupati Warsidi. Tentu bupati-bupati sesudahnya tidak lagi dalam tataran formulasi kebijakan, tetapi seolah diberi amanah untuk melaksanakan Gerbang Marhamah ini.

Dalam rangka merealisasi aspirasi ini tentu dibutuhkan konsep Pengamalan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur secara jelas, sinergis, bertahap, berkelanjutan, dan tentu saja harus selaras dengan kondisi dan potensi masyarakat Cianjur. Dalam rangka memfasilitasi aspirasi ini pula, maka Bupati Cianjur Warsidi setelah musyawarah dengan MUI Kabupaten Cianjur dan Kantor Departemen Agama Kabupaten Cianjur akhirnya menerbitkan Surat Keputusan Bupati Cianjur Nomor 36 Tahun 2001 tentang Pembentukan LPPI (Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam). LPPI inilah yang akhirnya berhasil melahirkan konsep (mendasar, bertahap dan berkelanjutan) dengan tahapan pertama untuk rentang waktu 10 tahun (1422 H/2001 M-1432 H/2010 M). Konsep yang dihasilkan itu antara lain: (1) Format Dasar Pengamalan Syariat Islam di Cianjur; (2) Renstra 10 tahun "Gerbang Marhamah"; (3) Program Tahunan berikut

Pedoman, Petunjuk Teknis dan Tuntunan praktisnya; (4) Langkah-langkah kebijakan dalam upaya mensinergikan gerakan.[10]

Dari pijakan historis ini tampak bahwa Dasar Hukum Penegakan dan Pengamalan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur dengan nama Gerbang Marhamah adalah keputusan Umat Islam Cianjur sendiri, sedangkan pemerintah hanya mendukung dan memfasilitasi. Dasar hukum itu antara lain: (a) Format dasar dan Renstra Gerbang Marhamah ditetapkan berdasar Keputusan Musyawarah Umat Islam Kabupaten Cianjur pertama (ke-1) pada 2 Muharram1423 H/16 Maret 2002 M; (b) Program-program tahunannya yang ditetapkan berdasar hasil musyawarah Umat Islam Kabupaten Cianjur melalui SILMUI (Silaturahmi dan Musyawarah Umat Islam) Kabupaten Cianjur yang diselenggarakan setiap tahun sejak SILMUI 1 (Muharram 1423 H/2002 M), SILMUI II (Muharram 1424 H/2003 M), SILMUI III (Muharram 1425 H/2004 M), dan SILMUI IV Muharram 1426 H/2005 M; (c) Gerakan Da'wah denagan Pengangkatan/Penugasan PAK (Penyuluhan Akhlaqul Karimah) ditetapkan berdasarkan Surat Keputusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Cianjur.

Berpijak pada dasar itulah akhirnya pemerintah bersikap memfasilitasi, berupa: (a) Gerakan Pendidikan Berakhlaqul Karimah dengan penugasan GPAK (Guru Pembimbing Akhlaqul Karimah) sebagai hasil keputusan bersama Kepala Dinas P & K dan Kepala Kantor Dep. Agama Kabupaten Cianjur; (b) Surat Keputusan Bupati Cianjur Nomor 36 Tahun 2001 tentang Pembentukan LPPI (Lembaga Pengkajian & Pengembangan Islam) Kabupaten Cianjur yang berfungsi sebagai lembaga yang melahirkan konsep-konsep Pengamalan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur terutama masukan bagi kebijakan-kebijakan Bupati Cianjur dalam mendorong dan

10 http://www.kompasiana.com/doddieft/pilkada-cianjur-2011-gerbang-marhamah-tidak-membutuhkan-pemimpin-yang-hanya-relijius_54ff5543a33311a64c50fcdd

memfasilitasi Penegakan dan Pengamalan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur

Relasi Sinergis Ulama dan Umara: Menjawab Aspirasi Umat

Format Dasar Pelaksanaan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur memiliki Visi: *Baldatun Toyyibatun Warobbun Goofur*, Masyarakat Cianjur yang Sugih Mukti Tur Islami dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Oleh karena itu, Visi tersebut lantas dielaborasi dalam Misi: (1) Mewujudkan pribadi atau individu berakhlaqul karimah sebagai landasan bagi terwujudnya Keluarga Sakinah; (2) membangun Keluarga Sakinah sebagai landasan bagi terwujudnya Masyarakat Marhamah; (3) Mewujudkan Masyarakat Marhamah, masyarakat yang penuh kasih sayang.

Kebijakan Pembangun SDM (Sumber Daya Manusia) sebagai modal utama yang dipersiapkan mendukung kelancaran pembangunan untuk kesejahteraan umat dengan strategi: 1) Membangun situasi dan lingkungan yang kondusif ; 2) Membangun motivasi dan kesadaran; 3) Memadukan kebijakan dan pelaksanaan Gerbang Marhamah; 4) Membangun kelompok Pelopor; 5) Penggalian dan penggalangan potensi sumber-sumber yang dibutuhkan; 6) Menggalang kerja sama dan kemitraan; 7) Menggalang dan membudayakan sikap dan perilaku akhlaqul karimah dalam seluruh aspek hidup dan kehidupan. Prinsip dan Landasan Akhlaqul Karimah.[11]

Kebijakan itu lantas dituangkan dalam Renstra (Rencana Strategi) untuk mewujudkan masyarakat Cianjur Sugih Mukti Tur Islami dalam kurun waktu 10 Tahun melalui Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlaqul Karimah). Secara

11 http://www.cianjurnews.com/implementasi-perda-gerbang-marhamah-dipersoalkan/

substantif Program 10 tahun pertama yang hendak dicapai adalah Masyarakat Cianjur yang Berakhlaqul Karimah di tahun 2010 sebagai Landasan menuju Masyarakat Cianjur yang Sugih Mukti Tur Islami tadi.

Renstra itulah yang akhirnya dirinci dalam bentuk Program Tahunan dihasilkan melalui SILMUI (Silaturahmi dam Musyawarah Umat Islam) sebagai kongresnya umat Islam Cianjur yang diselenggarakan rutin setiap tahun. Program ini senantiasa diiringi dan ditindaklanjuti dengan pedoman, Petunjuk Teknis dan Tuntunan Praktis baik yang diterbitkan oleh LPPI, MUI maupun Pemerintah Daerah Kabupaten Cianjur. Konsep yang disahkan oleh umat Islam Kabupaten Cianjur melalui SILMUI ini berikutnya digandakan, disebarluaskan, disosialisasikan secara massal kepada para tokoh pelopor dan penggerak di lingkungan Ulama, Umaro, dan bahkan masyarakat di dalam Kabupaten Cianjur baik muslim maupun nonmuslim.

Seiring dengan meluncurnya semangat Gerbang Marhamah itu, masyarakat akhirnya melakukan Ikrar Bersama umat Kabupaten Cianjur pada 1 Muharram 1422 H/2001 M. Isi Pokok Ikrar umat Islam Kabupaten Cianjur itu antara lain: (1) Keyakinan umat Islam Kabupaten Cianjur bahwa Syariat Islam pedoman hidup manusia yang akan mengantarkan kehidupan sejahtera, bahagia, aman, adil dan selamat di dunia dan di akhirat; (2) Mendukung itikad Bupati Cianjur (Ir. H. Wasidi Swastomo) untuk penegakan syriat Islam di Cianjur dengan tekad untuk melaksanakan Syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara secara bertahap, dan konstitusional dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia, selaras dengan perkembangan kehidupan masyarakat Kabupaten Cianjur serta contoh Rasulullah SAW; (3) Mendesak bupati, DPRD dan penentu kebijakan pembangunan di Kabupaten Cianjur untuk memfasilitasi

dan menindak lanjuti (menerima, mengkaji, mengembangkan, menerapkan dan melaksanakan norma-norma Islam sehingga terwujud Kabupaten Cianjur Sugih Mukti Tur Islami).[12]

Ikrar bersama itu dilakukan empat Ormas Islam (NU, Muhammadyah, PERSIS dan PUI) dengan mengerahkan jama'ahnya yang dilakukan di Alun-alun Cianjur pada 21 Jumadil Akhir 1423 H (30 Agustus 2002 M). Mengingat cikal bakal Gerbang Marhamah memang berkembang dari masyarakat, dapat dipahami jika gerakan itu mendapat tanggapan antusias dari berbagai elemen masyarakat. Semua ormas Islam mendukung gerakan itu, dan hanya beberapa organisasi massa (dan organisasi politik) sekuler yang sempat "menolak" meskipun pada akhirnya juga mendukung terutama setelah melihat realitas dukungan yang membahana dari masyarakat.

Ikrar bersama dalam masyarakat ini akhirnya bahkan diikuti pula oleh ikrar besama antara masyarakat dan pemerintah, yang ditandatangani oleh: DPRD Kabupaten Cianjur (dilakukan Wakil Ketua DPRD, KH. Humaedi Dimyati karena Ketua Drs. H. Ade Barkah Surahman sedang berhaji), Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Cianjur (ditandatangani Ketua Umum, KH. R. Abdul Halim), dan Bupati Cianjur Ir. H Wasidi Swastomo. Penandatanganan dilakukan di alun-alun Cianjur pada 1 Muharram1426 H (10 Februari 2005 M) saat Peringatan Tahun Baru Hijriah.

Bupati Cianjur (Ir. H. Wasidi Swastomo dalam sambutannya menyatakan: (1) Merespons dan bersedia menindaklanjuti aspirasi umat Islam Kabupaten Cianjur yang dinyatakan dalam Ikrar Bersama tersebut dengan mencanangkan Gerakan Aparatur berahklaqul Karimah dan Masyarakat Marhamah, yang kemudian melahirkan Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlaqul Karimah); (2). Menugaskan Kepala Kantor Departemen

12 http://www.cianjurnews.com/implementasi-perda-gerbang-marhamah-dipersoalkan/

Agama (Drs. H. Muhammad Kusoy) untuk mempersiapkan langkah-langkah selanjutnya yang melahirkan LPPI (Lembaga Pengkajian & Pengembangan Islam) Cianjur.[13]

Konsep dan Implementasi Syariat Islam di Kabupaten Cianjur

Ide dasar dari implementasi Gerbang Marhamah adalah sebagaimana tercakup dalam Muqodimah dari Format Dasar yang secara umum menggambarkan: perjalanan sejarah sekaligus fungsi Format Dasar sebagai pedoman dasar dan cita-cita yang hendak dicapai. Format Dasar sebagai pola dasar, dikembangkan dan dilaksanakan sebagai pelaksanaan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur secara *kaffah* yang bertahap dan berkelanjutan menuju *Baldatun Toyyibatun Warobun Gofur*. Format Dasar ini kemudian secara intensif dijabarkan dalam konsep-konsep Recana Strategis oleh LPPI dan dibahas dalam seminar, diskusi dan dialog selama tahun 2001 M/1422 H yang konsepnya dinamakan Gerbang Marhamah dan disepakati dalam Pleno LPPI pada tanggal 28 Juni 2001 M/1422 H. Format Dasar serta Renstra Gerbang Marhamah disahkan dalam SILMUI ke-1 tanggal 1 Muharram 1423 H/Februari 2002 M.[14]

Tujuan Gerbang Marhamah yang hendak digariskan adalah hendak mewujudkan Masyarakat Cianjur yang Sugih Mukti tur Islami, yang akan dicapai melalui 6 (enam) misi, antara lain: (1) Peningkatan Sumber Daya Manusia (SDM) yang Berakhlaqul Karimah; (2) Penggalian Sumber Daya Alam (SDA) wujud syukur nikmat Allah SWT; (3) Peningkatan aktivitas Da'wah (Pengukuhan, Pendidikan, Pengkaderan); (4) Pemberdayaan ekonomi umat yang Syariah berbasis

13 http://www.kompasiana.com/doddieft/pilkada-cianjur-2011-gerbang-marhamah-tidak-membutuhkan-pemimpin-yang-hanya-relijius_54ff5543a33311a64c50fcdd

14 http://www.cianjurnews.com/implementasi-perda-gerbang-marhamah-dipersoalkan/

masjid; (5) Mewujudkan Pemerintah Kabupaten Cianjur yang bersih berwibawa dan Islami; (6) serta mengkaji dan mengembangkan konsep-konsep Islam yang bertahap dan berkelanjutan.

Berpijak pada tujuan itu kemudian dibangun apa yang disebut sebagai Sasaran (Kewajiban) yang mencakup antara lain: (1) keinginan menerapkan ajaran (syariah) Islam secara *kaffah*; (2) dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari secara pribadi, keluarga dan masyarakat; (3) institusi masyarakat dan pemda memajukan, mengembangkan, membimbing, mengawasi dan meneladani pelaksanaan Syariat Islam; (4) setiap orang dan Badan Hukum menghormati dan menjaga nilai-nilai; (5) keberadaan agama lain (nonmuslim) diakui dan dijamin menjalankan ajaran agamanya.

Dalam rangka mencapai sasaran tersebut pelaksanaan Syariat Islam akan dilakukan secara: bertahap, berkelanjutan, secara *kaffah* yang meliputi 4 (empat) rukun (1) Ubudiyah/Aqidah, Akhlaq, Ibadah; (2) Muamalah: Mubarrot, Munakahat dan Muwarist, (4) Siyasah Syar'iyyah: kemasyarakatan, jinayat dan siasah.

Implementasi di bidang Ubudiyah antara lain mencakup: (a) Aqidah, dengan cara: memperkokoh Aqidah Ahlusunnah Waljamaah, menanamkan keimanan dan ketakwaan, mencegah dan memberantas kemusyrikan dan kemunkaran, menerbitkan Tuntunan Bidang Ubudiyah; (b) mewujudkan aparatur dan masyarakat yang berakhlaqul karimah, keteladanan membentuk insan kamil, mencegah kerusakan akhlaq/dekadensi moral; (c); menggalang pelaksanaan ibadah, dengan: melaksanakan rukun Islam, menghentikan sesaat pekerjaan/usaha/kegiatan untuk ibadah yang untuk pengaturannya oleh Pemda, tidak mengganggu ketenangan, memakmurkan tempat ibadah dan mengoptimalkan zakat dan ibadah haji.

Adapun dalam bidang Muamalah implementasinya dengan: (a) Pendidikan dan Da'wah, yakni: membangun dan memajukan

pendidikan yang Islami, mewujudkan anak sholeh/sholihah, Da'wah Istiqomah, membina dan memajukan Lembaga Da'wah, mengatur kegiatan Syiar Islam; (b) Amar ma'ruf nahi munkar, yakni: mencegah dan memberantas segala bentuk kemaksiatan, berbusana sesuai tuntutan ajaran agama Islam; (c) Ekonomi: Hukum Dasar Muamalah, prinsip dan motif ekonomi Islam, menumbuh kembangkan Pertanian, perdagangan dan industri yang alami.

Berikutnya, untuk bidang Ahwalusyahsyiah dilakukan dengan: (a) Mabarrot, keadilan sosial yang alami, tanggung jawab sosial, pemeliharaan kaum dhu'afa/lemah, keadilan sosial berdasarkan 2 unsur: Dlomir dan Ketentuan Hukum Islam; (b) Munakahat dan Mewarist: mengoptimalkan pelaksanaan undang-undang yang telah ada dan Kompilasi Hukum Islam.

Khusus bidang Siyaasah Syariyyah meliputi: (a) Kemasyarakatan, pengaturan, pangendalian, dan penertiban hubungan hukum warga Negara dan Pemerintah, mewujudkan Ukhuwah Islamiyah; (b) Jinayat dan Jarimah: Berupaya memperjuangkan adanya Undang-Undang Khusus Pidana Islam dan perkara yang muncul ditetapkan berdasarkan fatwa bersama; (c) Siyaasah: Ditempuh Siyasa Adillah dicegah Siyasah Dzolimah.

Tujuan dan semua langkah di berbagai bidang tadi tentu tidak dapat berjalan serentak mengingat masing-masing bidang pasti memiliki hambatan dan problema sendiri-sendiri. Untuk itulah dalam rangka mencapai visi besarnya, maka dilakukan semacam penahapan. Adapun Tahapan dan Skala Prioritas itu antara lain: (a) Tahapan pertama selama periode 10 tahun/1422 H/2001 M - 1432 H/2010 M; (b) Prioritas pertama: Menyebarkan dan Sosialisasi Format Dasar,

menyusun Renstra, optimalisasi LPPI, BAZ, dan Institusi pendukung lainnya, evaluasi secara berkala dan berkesinambungan.[15]

Dinamika Implementasi Gerbang Marhamah

Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakul Berakhlaqul Karimah) secara substantif: langkah yang dilakukan secara sistematis dan terus-menerus dalam rangka mentransformasikan nilai-nilai (akhlaq) Islam ke dalam hidup umatnya. Upaya ini merupakan tahapan sekaligus bagian tak terpisahkan dari upaya jangka panjang umat Islam Kabupaten Cianjur untuk meningkatkan pelaksanaan Syariat Islam. Gerbang Marhamah lahir sebagai sebagai perwujudan dari tekad dan komitmen umat Islam Cianjur untuk meningkatkan pengamalan Syariat Islam yang telah dilakukan sejak 1 Muharam 1422 H/26 Maret 2001. Gerbang Marhamah lahir sebagai penjabaran dari Format Dasar Syariat Islam Cianjur yang telah disepakati dan dirumuskan sebelumnya.

Sebagai gerakan sosial keagamaaan, Gerbang Marhamah merupakan upaya jangka panjang yang dilakukan untuk mencapai tujuan, pelaksanaannya dengan melibatkan banyak pihak di semua tingkatan. Kegiatannya berlangsung di semua tempat, berlangsung lama dan terus-menerus tanpa mengenal waktu dan tempat. Sebagai gerakan pembangunan akhlaqul karimah ia merupakan upaya untuk memperbaiki atau menyempurnakan tabiat, sifat, sikap dan perilaku atau kebiasaan seseorang sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Dalam kerangka itulah lantas dibangun sebuah Rencana Strategis disusun sebagai pedoman semua pihak terkait baik pribadi, aparatur pemerintah, keluarga maupun masyarakat yang memiliki kewajiban dan tanggung jawab untuk secara bersama-sama mendukung

15 http://www.kompasiana.com/doddieft/pilkada-cianjur-2011-gerbang-marhamah-tidak-membutuhkan-pemimpin-yang-hanya-relijius_54ff5543a33311a64c50fcdd

pelaksanaan Gerakan Akhlaqul Karimah sesuai dengan fungsi/tugas dan kapasitasnya.

Sebenarnya Gerbang Marhamah berusaha memberikan gambaran Islam yang membawa kasih sayang untuk alam semesta (*rahmatan lil alamin*), menumbuhkan kebersamaan dengan berjamaah, berperilaku yang Islami, santun dengan gerakan jilbabnya, gemar infaq sodaqoh dan kepedulian sosial dengan amaliayah Ramadan, dan lain sebagainya. Gerbang Marhamah saat ini telah menjadi maskot sekaligus pagar moral bagi Cianjur.

Hanya saja, dalam pelaksanaan memang tidak semuanya bisa berjalan mulus, karena dihadapkan pada berbagai hambatan dan tantangan. Hambatan yang ada melekat pada umat Islam Cianjur yaitu potensi umat Islam masih berada pada posisi yang secara umum masih lemah (terutama pendidikan, kesehatan dan rata-rata angka pendapatan) serta kualitas keberagaman masih belum sepenuhnya memenuhi atau jauh dari yang diharapkan. Realitas hambatan ini tentu akan menjelma menjadi tantangan yakni belum ada komitmen kuat dari seluruh komponen masyarakat. Selain itu juga ada penilaian dan kecurigaan yang berlebihan dari pihak luar tentang pelaksanaan Syariat Islam. Terdapat pandangan bahwa Penegakan Syariat Islam berarti pemberontakan seperti: Aceh, DI/TII/NII, dan lain sebagainya. Bahkan sorotan terhadap umat Islam dengan penegakan Syariat Islam menjadi semakin terpojok seiring dengan munculnya isu terorisme. Pada Tahap I itu bahkan sempat datang berbagai "utusan" dari berbagai negara Barat ke Cianjur yang secara substantif memang dan eksplisit menampakkan rasa curiga terhadap fenomena Cianjur ini. Meski demikian, tampaknya implementasi Gerbang Marhamah berhasil mengatasi hambatan tersebut.

Memasuki Tahap II (2006-2010) ada harapan perbaikan dan penanggulangan krisis di tingkat daerah Cianjur, yaitu telah

memiliki pos anggaran di APBD Kabupaten Cianjur yang dapat terus dikembangkan. Walhasil, menyusul Gerbang Marhamah ini akhirnya lahir bermacam Perda bernuansa Islami, seperti Rancangan Pemda tentang Gerbang Marhamah yang telah rampung dibahas di MUI & Pemda tanggal pengesahan DPRD. Di samping telah disahkannya Perda tentang Larangan Pelacuran dan Perda Tentang Pengelolaan Zakat.

Perda Syariah diawali dengan Gerbang Marhamah era bupati Warsidi dengan kewajiban memakai jilbab. Kala itu bahkan melakukan pembagian jilbab kepada masyarakat. Waktu itu Gerbang Marhamah sempat dicurigai akan mendirikan negara Islam, apalagi oleh para pengamat (dan wakil dari pemerintahan) asing, misalnya dari AS, Inggris, Prancis, dan lain-lain yang bahkan sempat datang ke Cianjur termasuk mewawancarai K.H. Abdul Halim, ketua MUI Cianjur yang sampai sekarang telah menjabat selama 35 tahun. "Saya katakan, mana mungkin Cianjur yang kecil ini mendirikan negara Islam, sedang Provinsi Aceh yang luas saja tidak bisa. Apalagi apa yang kita gerakan adalah untuk menerapkan ajaran agama di Cianjur saja, bukan untuk keluar Cianjur". Jadi arahnya lebih pada upaya terwujudnya masyarakat yang berakhlaqul karimah. Oleh karena itu konteksya tidak sampai pada Jinayah, sehingga konsekuensinya tak ada sanksi kecuali hanya pada sanksi sosial. Perda ini justru didukung ormas-ormas Islam, sehingga dapat dikatakan berasal dari akar rumput. Kala itu memang semua pimpinan agama diundang, dan semua setuju.[16]

Berpijak pada Perda No. 9/2004 tentang Gerbang Marhaman itulah akhirnya terus berkembang dengan disusul dengan berbagai aturan berikutnya, baik berupa Perda maupun cukup dengan

16 Wawancara dengan K.H. Abdul Halim, Ketua MUI Cianjur, di rumah dan atau pesantren Mutmainnah, Cianjur, Sabtu, 29 April 2017, Jam 9.00.

peraturan bupati saja. Sebab regulasi melalui Perda memang dibutuhkan terhadap masalah-masalah yang pokok saja, sementara yang lainnya dianggap cukup dengan peraturan bupati. Beberapa Perda lanjutannya misalkan Perda Diniah, Perda GP2Q No. 9/2015, ditambah Peraturan Bupati untuk mendorong Gerakan Sholat Berjamaah, Gerakan Mengaji, dan Gerakan Zakat-Sedekah (Gerakan Masyarakat Gemar Shadaqah). Selain itu ada pula gerakan terkait masalah sosial, ekonomi, dan kesehatan.

Dengan pijakan pada Gerbang Marhaman, bupati sekarang juga dapat mengembangkan apa yang disebut sebagai tujuh pilar Gerbang Marhamah. [17] Ketujuh pilar itu antara lain Ashar mengaji, Khalaqah Subuh, Shalat berjamaah, Puasa Senin-Kamis, Desa berperadaban akhlaqul karimah, gemar shodaqah, dan pembinaan yatim piatu. Tujuh pilar ini semua dikendalikan Pemerintah Daerah, sedangkan MUI hanya memberi dukungan.[18]

Gerakan ini dapat berjalan efektif, terutama karena sosialisasinya didukung secara gencar oleh 5.315 buah masjid jami', 14.000 mushola dan Majelis Ta'lim, 36 penyuluh agama negeri, belum lagi ditambah tenaga honorer. Saat ini yang dilakukan terutama kepada para PNS antara lain: (1) Subuh berjamaah di masjid Agung; (2) Pengajian/ Halaqoh/Mengaji Senin-Kamis (Ibu-ibu ba'da Dzuhur dan Bapak-bapak ba'da Asyar). Gerakan ini dimaksudkan sebagai pengganti Maghrib mengaji; (3) Jum'at Istighosah (Ibu dan Bapak). Pada awal program, para PNS diabsen terkait kegiatan ini, dan bagi PNS yang tak ikut selama sekian hari akan kena teguran/sanksi. Pada awalnya, semua kegiatan memang disentralisasi di masjid agung, namun dalam

17 Wawancara dengan K.H. Yoseph Umar, Ketua PUI Cianjur, Ketua Banaz Cianjur, di Rumah K.H. Abdul Halim, Sabtu, 29 April 2017, Jam 10.00

18 Wawancara dengan Ketua II MUI Cianjur, Ketua APJA (Aliansi Pengatur Jalur Angkutan) Cianjur, Ahmad Yani SH. MSi, di Kantor MUI, Sabtu, 29 April 2017, Jam 11.15

jangka panjang akan didesentralisasi dengan dilakukan di setiap kecamatan.

Seiring berjalannya waktu, kesadaran telah tumbuh sehingga absensi akhirnya tak diperlukan lagi. Pada masa bupati sekarang, kegiatan-kegiatan terkait Gerbang Marhamah ini belum ada tunjangan dari pemerintah sebagaimana yang telah dilakukan pemerintah Bandung yang telah terhitung sejak Januari 2017.[19] Sementara itu pada masa Bupati Warsidi, yang mempelopori Gerbang Marhamah, terdapat anggaran resmi, sehingga pemerintah dapat leluasa membagi-bagikan jilbab kepada masyarakat.

Terkait dengan Gerakan Masyarakat Gemar Shadaqoh saja misalnya, sekarang sudah berhasil menggerakkan sekitar 17 miliar pertahun dari potensi yang diperkirakan mencapai 50 miliar. Semua ini dilakukan misalnya dengan mengumpulkan zakat dari para guru agama dan para pegawai Departemen agama, yang semuanya bukan dilakukan dengan potong gaji, melainkan masing-masing menyerahkan sendiri. Hal ini berbeda dengan yang diterapkan di Bandung, di mana pegawai sejak CPNS konon sudah dipotong 2,5% melalui sebuah tanda tangan perjanjian.[20] Dalam bidang ekonomi, Cianjur juga berusaha mengubah apa yang disebut dengan paradigma ekonomi, termasuk bank Syariah yang dalam praktek secara substantif sebenarnya belum Syariah.

Adapun terkait dengan gerakan mengaji yang diatur melalui Perda GP2Q (Gerakan Penghafalan dan Pemahaman Al Quran), MUI Cianjur bahkan telah memiliki program unggulan dengan mencipta 1 hafidz (penghafal Al Quran) untuk setiap desa. Dengan

19 Wawancara dengan M. Burhanuddin, Ta'mir Masjid Agung Cianjur, Bagian Sarana dan Prasarana, di Kantor Ta'mir Masjid Agung (juga kantor MUI) Cianjur , Sabtu, 29 April 2017, Jam 8.00.

20 Wawancara dengan K.H. Yoseph Umar, Ketua PUI Cianjur, Ketua Banaz Cianjur, di Rumah K.H. Abdul Halim, Sabtu, 29 April 2017, Jam 10.00

demikian, dari 360 desa, diharapkan sedikitnya akan lahir 360 orang hafidz. Gerakan ini mendapat dukungan dari pemerintah, yakni 1% dari anggaran yang dibutuhkan disumbang pemerintah, sedangkan 99% dengan jalan memobilisasi anggaran dari masyarakat. Ambisi semacam sangat mungkin teralisasi, apalagi ormas-ormas di Cianjur, baik Persis, Muhammadiah, PUI dan NU sudah bersatu untuk mewujudkan idealisme bersama tadi. Intinya adalah, segala hal yang menciptakan *ukhuwah* diutamakan, sedangkan berbagai hal yang justru menyebabkan perpecahan biasanya tidak akan dibahas di antara ormas Islam di Cianjur. Selama enam tahun sejak program diluncurkan, telah berdiri 16 rumah tahfidz. [21]

Melalui pembinaan MUI juga telah lahir Klinik Assofa, memiliki Agung Mart, mendirikan perpustakaan di Alun-alun Cianjur. [22] Sementara itu dalam konteks sosial, Cianjur juga memiliki program unggulan dengan mendirikan pesantren Lapas, yang kini bahkan menjadi percontohan nasional. Pesantren dalam Lapas tersebut dinamakan dengan Pesantren Attaubah, dan bangsal-bangsal tahanan pun dinamakan dengan identitas pesantren, misalnya: Wisma Annisa (untuk tahanan wanita), Wisma Al Barkah, Wisma Al Istiqomah, dan lain-lain.

Pesantren yang diinisiasi Komisi Pendidikan dan Dakwah MUI (18 Mei 2012) ini semula tak dinamakan pesantren, mengingat Ketua Lapas kala itu adalah seorang nonmuslim. Bahasa yang digunakan kala itu adalah pembinaan, walaupun belakangan diubah secara formal menjadi pesantren. Perubahan nama inipun semula juga mendapat tantangan dari banyak ormas, karena ada pesantren di dalam Lapas, sebuah fakta yang kontradiktif. Namun, pemahaman

21 Wawancara dengan K.H. Drs. Abdul Rauf Al Hafidz, Kasubag TU Departemen Agama Cianjur, di Rumah K.H. Abdul Halim, Sabtu, 29 April 2017, Jam 10.00

22 Wawancara dengan Ketua II MUI Cianjur, Ketua APJA (Aliansi Pengatur Jalur Angkutan) Cianjur, Ahmad Yani SH. MSi, di Kantor MUI, Sabtu, 29 April 2017, Jam 11.15

yang sama bahwa segala hal yang menciptakan ukhuwah diutamakan, sedangkan berbagai hal yang justru menyebabkan perpecahan tidak perlu dibahas tadi, akhirnya pesantren berjalan lancar, bahkan sudah menjadi percontohan nasional. Setidaknya telah ada 36 Lapas yang mengikuti pola pembinaan seperti dilakukan Cianjur. Walhasil, setiap peresmian pesantren Lapas di kota lain, maka pendiri pesantren lapas Cianjur selalu diundang. Menkumham yang ketika itu dijabat Amir Syarifudin pada era SBY bahkan telah memberi penghargaan kepada pendiri pesantren.[23] Apresasi juga datang dari para pengunjung asing yang secara sengaja ingin melihat dan mengamati langsung keberadaan pesantren di Lapas. Mereka umumnya memuji relasi humanis antara penhuni lapas (narapidana) dan penjaga seperti relasi antara santri dan kiayi yang penuh keakraban.

Terkait dengan pesantren Lapas ini ternyata juga tidak ada anggaran dari pemerintah daerah, melainkan hanya ada semacam sumbangan dari MUI saja sebagai uang pembinaan. Oleh karena itu tidak ada gaji terhadap para ustadz yang membina di lapas, kecuali hanya Rp25 ribu sekali datang. Dapat dipahami jika semula yang mendaftar mencapai 100 orang, belakangan yang bertahan hanya 36 orang. Bahkan kini, yang aktif tinggal 27 orang. [24]

Meskipun anggaran hanya berasal dari sumbangan MUI, para ustadz di lapas tetap mengenakan pakaian seragam dan bersepatu (tidak boleh bersandal) guna membangun *image* bahwa eksistensi mereka benar-benar serius. Mereka melakukan dua hal: (1) Kepribadian yakni terkait dengan agama, dan (2) Keterampilan.

---

23 Wawancara dengan Ketua II MUI Cianjur, Ketua APJA (Aliansi Pengatur Jalur Angkutan) Cianjur, Ahmad Yani SH. MSi, di Kantor MUI, Sabtu, 29 April 2017, Jam 11.15

24 Wawancara dengan Direktur Pengembangan Pesantren – MUI K.H. Mochtar Ghazali/Kyai Toloi yang sekaligus menjadi Mama Lapas di Lapas Cianjur, Sabtu, 29 April 2017, Jam 13.00-15..00

Memang untuk menuju keberhasilan itu tidak mudah. Semula banyak kendala untuk mencapainya, misalkan: (1) Adanya sikap curiga dan apriori dari pihak luar Cianjur, bahkan termasuk dari luar negeri seperti telah diuraikan tadi. Program ini dari segi apapun semula dipandang sebagai berbahaya; (2) Semula organisasi-organisasi "preman" di Cianjur tidak setuju. Tetapi karena 64 ormas Islam setuju, maka mereka akhirnya ikut setuju; (3) Pada awalnya juga ada problem sosialisasi, sehingga masyarakat agak kaget terhadap aturan-aturan baru ini; (4) Pada awalnya juga ada kendala berupa perbedaan pendapat, karena sempat ada kecurigaan berlebihan. Artinya, ketika punya ide akhirnya dianggap bermotivasi uang untuk menambah pendapatan. Namun, seiring dengan realitas tiadanya anggaran dari Pemda, maka kecurigaan-kecurigaan itu akhirnya sirna. Walhasil, semua komponen akhirnya bersatu; (5) Sikap keberatan semula juga sempat diperlihatkan oleh organisasi politik sekuler semacam PDIP, terutama tampak ketika pembentukan Pansus. Namun, setelah terwujud dalam Raperda (apalagi Perda) PDIP akhirnya setuju, terutama setelah DPRD mendapat desakan dari masyarakat Islam. [25]

Era pemerintahan Jokowi memang sempat menimbulkan problem terkait eksistensi Perda Syariah. Mendagri Cahyo Kumolo misalnya, mencatat terdapat 3.600 perda yang disebutnya bermasalah, dan oleh sebab itu ia mengeluarkan kebijakan dengan mencoret dan atau membatalkan perda tersebut. Salah satu yang terkena kebijakan itu adalah Perda kerudung, yang mewajibkan wanita mengenakan busana muslim. Inilah yang justru sebenarnya sebagai salah cikal bakal dari Gerbang Marhamah yang dibangun Bupati Warsidi di tahun 2004. Namun, pencabutan ini sebenarnya tidak terlalu berpengaruh lagi bagi Cianjur, sebab kebijakan itu sudah terlanjur diterima secara

25 Wawancara dengan K.H. Yoseph Umar, Ketua PUI Cianjur, Ketua Banaz Cianjur, di Rumah K.H. Abdul Halim, Sabtu, 29 April 2017, Jam 10.00

kultural oleh masyarakat. Artinya, masyarakat yang sudah terbiasa berkerudung tidak lantas melepas kerudungnya.[26]

Kesimpulan

Gerbang Marhaman yang pada mulainya diwarnai oleh konflik ideologis antara kekuatan partai politik dengan basis dukungannya masing-masing, pada akhir bisa mereda dan melakukan rekonsiliasi karena *pressure* yang dilakukan oleh masyarakat sipil bahwa kebijakan itu sangat bermanfaat untuk peningkatan etik dan moralitas aparatur dan masyarakat dalam proses pembangunan. Bahkan impementasi ini terus berproses karena adanya relasi sinergis antara masyarakat sipil dan negara dalam menangkap pesan keagamaan masyarakat. Kedua entitas memiliki kehendak yang relatif sama untuk mengimplemetasikan ajaran agama dalam tatanan kehidupan sosial, ekonomi dan budaya masyarakat Cianjur. Sinergi ini ini dapat terbangun karena adanya saling percaya di antara dua entitas tersebut bahwa Gerbang Marhaman akan memberikan dampak positif untk mewujudkan masyarakat Cianjur yang makmur, sejahtera dan berkeadilan yang dalam bahasa daerah disebut *Sugih Mukti tur Islami*.

Relasi sinegis ini terjadi karena iklim reformasi yang memberikan kebebasan kepada masyarakat sipil untuk mengemukakan secara bebas apa yang menjadi aspirasinya mereka. Sulit dibayangkan hal ini dapat tercapat dalam era Orde Baru yang bersifat otoriter. Birokrasi yang secara kultural sulit berubah ternyata bisa cair karena adanya personal-personal reformis yang akomodatif atas gerakan masyarakat yang dianggapnya positif untuk perkembangn masyarakat ke depan. Birokrasi jadinya tidaklah monolitik, selalu saja ada unsur-

26 Wawancara dengan K.H. Yoseph Umar, Ketua PUI Cianjur, Ketua Banaz Cianjur, di Rumah K.H. Abdul Halim, Sabtu, 29 April 2017, Jam 10.00

unsur positif yang sesuai dengan semangat kebebasan dengan tetap berpegang teguh pada aturan permainan yang disepakati bersama.

Secara substansial antara proyek Islam dengan tujuan pendirian NKRI dengan dasar Pancasila sebetulnya terdapat kesesuaian (*compatible*). Islam maupun NKRI dengan dasar Pancasila hadir sebetulnya untuk melindungi terhadap *nafs* (jiwa), *aql* (akal), *'irdh* (kehormtan), *din* (agama), dan *mal* (harta). Perlingungan kepada lima pokok ini dalam terminologi Islam disebut sebagai *maqashid syariah*. Proyek Islam adalah untuk memakmurkan bumi dan berupaya mewujudkannya, memuliakan manusia dengan etnis dan agama apapun dan bersikap terbuka kepada dunia dengan memberi dan sekaligus mengambil manfaat. Islam menghargai generasi penerus dan wanita serta menjaga lingkungan dan hak-hak alam semesta. Dalam interaksi sosial, tidak boleh ada yang merasa terancam, dibenci atau tertekan karena Islam melindungi dalam kasih sayang dan keadilan. Tampaknya syariat Islam dalam dimensi universal ini yang gagal dipahami oleh kalangan nasionalis sekuler, sehingga ketika syariat Islam disampaikan, yang terbayang wajah buruk Islam sejarah seperti hukum potong tangan yang tentu ditentang oleh sebagian bear warganegara. Hukum ini ini sendiri, sebagaimana dipraktekkan negara Islam, belum bisa terlaksana sebelum keadilan teralisasi. Persepsi dan gagal paham inilah yang disayangkan oleh *civil society* yang mendukung Gerbang Marhamah yang sebetulnya sudah mendapat dukungan negara dalam tingkat lokal. Hal itulah yang membuat Gerbang Marhamah menjadi isu kontroversial dalam *setting* nasional sampai sekarang.

Daftar Pustaka

Abers, Rebecca. 1998. "From Clientelism to Coöperation: Local government, Participatory Policy and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil", *Politics and Society*, Vol. 26, nr. 4, December, hlm. 511-537.

Abers, Rebecca. 2001. "Practicing Radical Democracy: Lessons from Brazil", *Plurimondi*, Vol. 1, No. 2, July–December, hlm. 67–82.

Al-Azhari, Usamah Sayyid. 2015. *Al-Haqq al-Mubbin fi al-Radd 'ala Man Tala'aba bi al-Din; al-Tayyarat al-Mutatharrifah min al-Ikhwan ila al-Da'isi fi Mizan al-'Ilm* atau *Telah Kritis Radikalisme dari Ikhwanul Muslim hingga ISIS* terj. M. Hidayatullah. Cairo: al-Azhar Uni Press.

Bellah, Robert N. 1991. *Beyond Belief*, Barkeley: University of California Press.

Budiman, Arif, ed. 1990. *State and Civil Society,* Clayton: Monash Papers on Southeast Asia.

Bullock, Alan, *et al.* 1989. *The Fontana Dictionary of Modern Thought.* Second edition, Fontana Press.

Claridge, Tristan. 2020. "Social Capital at Different Levels and Dimensions: a Typology of Social Capital". *Social Capital Research*, 18 Juni, 2020.

Cohen, Jean L. dan Arato, Andrew. 1992. *Civil Society and Political Teori*, London : MIT Press.

Coleman, James. 1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital", A*merican Journal of Sociology*, Vol. 94 (supplement), hlm. S95-S120.

Eberly, Don E, *ed.* 2000. *The Essential Civil Society Reader*. Boston: Rowman

Effendy, Bahtiar (1998). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam*, Jakarta: Paramadina.

Hassan, Riaz. (2006. *Keragaman Iman, Studi Komparatif Masyarakat Muslim* (terj.). Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada

Hikam, Muhammad AS. 1996. *Demokrasi dan Civil Society,* Jakarta : LP3S.

Hikam, Muhammad AS. 1999. "Wacana Intelektual Tentang Civil Society di Indonesia", dalam jurnal *Paramadina,* vol.1, No.2, tahun 1999.

Ibrahim, Anwar. 1999. "Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani", dalam M. Dawam Rahardjo,"Masyarakat Madani di Indonesia" dalam Jurnal *Paramadina,* vol.1, no.2.

Karni, Asrori S. 1999. *Civil Society & Ummah,* Jakarta : Logos.

Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam. 2002. Gerbang Marhamah, Rencana Strategis Mewujudkan Masyarakat Cianjur Sugih Mukti tur Islami.

Maarif, A. Syafi`I. 1988. *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin* (*1959-1965*), Yogyakarta: Suka Press.

Madjid, Nurcholis. 1999b. Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi, Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholis. 1999a. "Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan", Pengantar untuk Ahmad Baso dalam *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran Civil Society dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah.

Marx, K dan Predrich E. 1968. *Selected Works*. London: Lawrence & Wishat.

Ostrom, Elinor. 1996. "Crossing the great divide: Coproduction, synergy, and development", *World Development*, Elsevier, vol. 24(6), pages 1073-1087, June

Parsons, T. 1951. *The Social System*, London: Routledge & Kegan Paul.

Parsons, T. 1960. *Structure and Process in Modern Societies.* New York: Free Press.

Putnam, Robert. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rahardjo, M. Dawam. 1999. "Masyarakat Madani di Indonesia, Sebuah Penjajakan Awal", dalam jurnal *Paramadina,* vol 1, no 2.

Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani. 1999. *Transformasi Bangsa Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta: Kantor Sekretariat Wakil Presiden R.I.

Umar, Bukhari. 1999. "Pembinaan Masyarakat Madani dan Konstribusi Pendidikan Keluarga" dalam Jurnal Ilmiah *Ta'dib,* vol.3, no.3, September– Desember.

Wahid, Abdurrahman. 1999. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Grasindo

http://www.cianjurnews.com/implementasi-perda-gerbang-marhamah-dipersoalkan/

http://www.kompasiana.com/doddieft/pilkada-cianjur-2011-gerbang-marhamah-tidak-membutuhkan-pemimpin-yang-hanya-relijius_54ff5543a33311a64c50fcdd

http://wargacianjur.blogspot.co.id/2007/03/gerbang-marhamah_04.html

BAB IV

KONTESTASI KOMUNITAS MUSLIM DAN KRISTIANI PASCA OTONOMI KHUSUS PAPUA[1]

Cahyo Pamungkas

Pengantar

Persoalan agama di Tanah Papua mencuat kembali ke ruang publik nasional ketika peristiwa Tolikara meledak pada 17 Juli 2015. Sejumlah kontroversi muncul ketika sebuah masjid ikut terbakar sehingga stigma intoleransi beragama melekat pada orang Papua. Laporan FKUB (2015:15) menyebutkan bahwa masjid yang terletak dalam kompleks pasar ikut terbakar ketika kerumunan masa menyerang ke kompleks tersebut setelah ada warga Papua yang tertembak oleh aparat keamanan pada waktu memprotes kegiatan Sholat Id dihentikan. Setelah insiden tersebut, Forum Konsultasi Para Pimpinan Agama (FKPPA) bekerja sama dengan Interfidei menyelenggarakan pertemuan untuk mengidentifikasi empat tantangan dalam kerukunan beragama di Papua: fanatisme agama, primordialisme etnik, marjinalisasi orang Papua, dan perubahan sosial akibat perubahan demografis (2015:19). Menurut laporan tersebut,

1 Artikel ini merupakan pengembangan salah satu dari bab dalam tesis penulis, Papua Islam dan Otonomi Khusus: Kontestasi identitas di kalangan orang Papua (Sosiologi UI, 2008).

insiden ini meledak salah satunya karena persoalan prasangka dan kecurigaan antara umat Islam dan GIDI tidak memiliki ruang untuk didialogkan secara terbuka.

Jika persoalan seperti ini di tempat lain di Tanah Papua dibiarkan, maka kecurigaan anatkelompok dan stereotiping akan berkembang menjadi konflik komunal mengingat adanya perubahan demografis di sejumlah tempat di Papua. Kota yang paling nampak memiliki perkembangan jumlah pendatang terutama muslim adalah Kabupaten Jayapura. Dalam lima tahun terakhir, perkembangan daerah ini semakin pesat sebagai penyangga Kota Jayapura. Pendatang memiliki kontribusi dalam menggerakkan roda perekonomian, datang ke daerah ini bersama keluarga dan nilai-nilai budaya dari tempat asalnya. Tulisan ini berupaya bertujuan untuk menarasikan berbagai praktik ketegangan antarkelompok keagamaan di Tanah Papua yang berkelindan dengan persoalan migrasi dan kesenjangan sosial.

Penolakan Pembangunan Masjid Raya Manokwari 2005

Kasus Manokwari dalam tulisan ini adalah peristiwa penolakan terhadap pembangunan Masjid Raya Manokwari pada tahun 2005. Panitia Pembangunan Masjid Raya Manokwari, yang dipimpin oleh Rahimin Katjong, berpendapat bahwa Rencana Pembangunan Masjid Raya di Kota Manokwari sudah lama diupayakan oleh umat Islam di Kota Manokwari agar memiliki satu tempat ibadah yang representatif dan semata-mata berfungsi sebagai tempat ibadah untuk menjamin kekhusu'an, ketenangan, dan kebersamaan jamaah.

Namun, permohonan ijin panitia dengan surat Nomor 13/PAN-PMR/MKW/X/2005 tertanggal 4 Oktober 2005 ditolak oleh Bupati Manokwari, Drs. Dominggus Mandacan, melalui surat No. 450/1040 tertanggal 19 Oktober 2005. Alasan penolakan tersebut adalah adanya penolakan dari tokoh dan pimpinan denominasi Gereja Kristen di

Manokwari yang telah siap menyatakan sikap untuk menjaga dan mengembangkan Kota Manokwari sebagai kota bersejarah masuknya Injil dan Kota Peradaban Orang Papua. Dalam pernyataan yang dibacakan oleh Pdt I.S. Rumbiak pada 17 November 2007, dinyatakan sebagai berikut: (1) menolak pembangunan Masjid Raya dan *Islamic centre*, (2) meminta pembubaran Panitia Pembangunan Masjid Raya dan *Islamic center*. Rencana pembangunan Masjid Raya ini direspons oleh umat Kristen Manokwari dengan demonstrasi besar-besaran di Gedung DPRD Provinsi Irian Jaya Barat pada tanggal 17 November 2005 (*Media Papua*, 18 November 2005).[2]

Merespons demonstrasi tersebut, Ketua DPR Irian Jaya Barat, Jimmy Idjie, berjanji akan terus melakukan pendekatan sampai ada kepastian sehingga semua pihak menghormati Manokwari sebagai Kota Injil. Pada saat demonstrasi tersebut, seorang juru bicara mengusulkan kepada DPR Irian Jaya Barat dan DPRD Kabupaten Manokwari agar Manokwari sebagai Kota Injil dijadikan Perda, dan dilakukan dialog antar umat beragama untuk membangun persepsi yang sama tentang Kota Injil Manokwari dan Papua sebagai zona damai.

Sebagai akibatnya, rencana peletakan batu pertama Masjid Raya yang dijadwalkan pada hari Jumat 21 Oktober 2005 dibatalkan oleh panitia. Menanggapi penolakan tersebut, Panitia Pembangunan Masjid Raya mengirim surat kepada Bupati Manokwari No. 17/

2 Praksis penolakan terhadap pembangunan masjid adalah bukan habitus agama orang Kristen Papua. Menurut Thaha M Alhamid (PDP), Attakiah Sirfefa (MRP), JF Onim (STT IS Kijne), Wenan Watori (DPRP), dalam wawancaranya, bahwa praksis agama bagi orang Papua asli baik Kristen maupun Islam adalah agama keluarga. Habitus agama Kristen Papua dan muslim Papua adalah moderat, toleran, dan terbuka. Hal ini memunculkan kecurigaan, seperti dilontarkan oleh AB (Yapis) dan AS (MRP) bahwa penolakan ini diprovokasi oleh Kristen Pendatang yang memiliki budaya berbeda dengan Kristen Papua. Dengan kata lain, Kristen Papua mengalami perubahan perubahan habitus agama sebagai akibat interaksi mereka dengan kelompok lain dan perubahan dalam konteks sosial politik, sosial budaya, dan sosial ekonomi yang memengaruhi perubahan dalam ranah keagamaan.

PAN-PMR/MKW/XI/2005 tertanggal 14 November 2005 yang isinya berisi penjelasan atas rencana pembangunan masjid tersebut. Panitia dalam surat tersebut juga memohon kepada bupati agar memfasilitasi pertemuan antara Panitia Pembangunan Masjid Raya, MUI, tokoh-tokoh Islam dengan tokoh-tokoh dari denominasi geraja yang ada di Manokwari untuk menyamakan persepsi tentang rencana pembangunan Masjid Raya. Hal ini menunjukkan bahwa panitia pembangunan Masjid Raya belum melakukan komunikasi dengan tokoh-tokoh agama Kristen.[3] Merespons penolakan ini, Bupati Manokwari menyarankan agar panitia mengomunikasikan secara baik perihal rencana mereka dengan tokoh agama dari berbagai denominasi gereja.

Merujuk pada Bourdieu (1991) tentang habitus, ketertutupan ini dapat disebut sebagai habitus agama kelompok muslim pendatang. Hal ini mungkin saja disebabkan mereka dibesarkan pada lingkungan di mana Islam menjadi agama mayoritas di luar Papua. Habitus agama adalah kecenderungan praksis-praksis beragama yang ditanamkan dalam diri pelaku sosial sejak masa lalu terutama dalam bentuk persepsi dan perilaku memandang agamanya sendiri dan agama lain. Kecenderungan-kecenderungan tersebut juga mencakup cara beribadah dan perspektif keagamaan yang diperoleh oleh pelaku-pelaku sosial dalam lingkungan asalnya.

Setelah penolakan Masjid Raya Manokwati menjadi wacana publik, MUI Provinsi Papua mengusulkan kepada MRP melalui Surat No. 62/MUI-PAPUA/XI/2005 tertanggal 30 November 2005 yang isinya sebagai berikut: (1) Kota Manokwari dijadikan suatu kota khusus religius karena tempat awal masuknya Injil di Tanah Papua;

3 Hal yang sama disampaikan oleh LA (Ketua LDII Papua) pada 9 Maret 2008, Mualimin (Sekum Hidayatullah Papua) pada 8 Maret 2008, Qomari (Sekum PWNU Papua pada 4 April 2008), dan oleh DS (Ketua GPA Papua) pada 2 April 2008.

(2) Ibu kota Provinsi Irian Jaya Barat dikembalikan ke Sorong.[4] Menanggapi permasalahan tersebut, MRP melakukan pertemuan dengan Tim Gereja-Gereja Manokwari pada tanggal 28 November 2005 di Jayapura.

Pada hari itu juga, Ketua MRP mengeluarkan surat yang ditujukan kepada Bupati Manokwari bahwa MRP akan membentuk Pansus Masjid Raya di Manokwari. Anggota MRP, Aroby Aituarouw mengatakan bahwa dirinya diangkat menjadi Ketua Pansus Masjid Raya Manokwari.[5] Namun untuk menghormati perasaan umat Islam maupun Kristen di Manokwari, MRP tidak memberikan rekomendasi apapun terkait dengan pembangunan Masjid Raya Manokwari. Karena adanya persiapan Pilkada pada akhir tahun 2005, maka kasus Masjid Raya Manokwari akhirnya menjadi menghilang.

Anggota MRP dari perwakilan Kristen, Pdt Hofni Simbiyak, menyebutkan bahwa kasus penolakan Masjid Raya Manokwari terjadi karena kurangnya komunikasi antara Persatuan Umat Islam Manokwari (PUIM) dengan kalangan gereja.[6] Masing-masing berpegang teguh pada pendapatnya masing-masing. PUIM berpandangan bahwa mendirikan sarana ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya adalah bagian dari HAM, sementara gereja berpendapat bahwa Kota Manokwari adalah situs yang bersejarah tempat masuknya Injil di

4 Adapun alasan-alasan MUI adalah sebagai berikut: (1) Upaya membangun Masjid Raya di Manokwari sarat dengan politik dalam upaya mendapatkan pengakuan Manokwari sebagai ibu kota Provinsi Irian Jaya Barat, (2) Kantor Wilayah Departemen Agama, yang akan memberikan pertimbangan kepada gubernur tentang penetapan Masjid Raya, belum terbentuk, (3) Surat Bupati Manokwari No 450/1010 tentang penolakan pemberian ijin sangat beralasan, (4) Sesuai dengan Keputusan Menteri Agama No 394/2003, sebagai konsekuensinya setiap provinsi harus mampu mengakomodasi tersedianya Masjid Raya, (5) Untuk menghindari konflik agama, MUI sangat memahami Manokwari sebagai Kota Injil. Sikap MUI ini cenderung membingungkan yakni menolak pembangunan Masjid Raya di Manokwari tetapi mengusulkan pemindahan ibu kota Provinsi Papua Barat dari Manokwari ke Sorong.

5 Wawancara dengan Aroby A. Aituarouw (Ketua MMP) pada 17 April 2008 di Jayapura.

6 Wawancara dengan Pdt Hoffni Simbiyak (MRP) pada 12 Maret 2008 di Jayapura.

tanah Papua oleh karena itu harus ada kekhususan di mana simbol-simbol agama lain tidak dibesar-besarkan.[7] Hal yang sama juga disampaikan oleh SL (TSPP) bahwa kasus penolakan pembangunan masjid ini merupakan bentuk kegagalan dialog dan komunikasi antara panitia pembangunan Masjid Raya dengan tokoh-tokoh gereja dan masyarakat adat setempat.[8]

Tidak lama setelah demonstrasi besar-besaran menolak pembangunan Masjid Raya Manokwari, keluarlah Raperda Kabupaten Manokwari sebagai Kota Injil. Tidak jelas siapa yang menyusun Raperda tersebut, namun pada realitasnya Raperda tersebut ada dan menjadi wacana baik di Manokwari, Jayapura, maupun Jakarta. Raperda ini pada dasarnya tidak menimbulkan masalah karena nuansanya adalah mengembalikan kebudayaan lokal dalam kehidupan publik.[9] Namun demikian, terdapat pasal-pasal yang dianggap membahayakan kerukunan antar umat beragama sebagai berikut:[10] (a) Pasal 26 ayat 1 disebutkan bahwa selain penetapan nama fasilitas publik, Pemda dapat menetapkan pemasangan asesoris dan simbol agama pada

7 Praksis beragama yang menekankan pada simbol-simbol merupakan salah satu habitus agama dari muslim pendatang. Hal ini dapat dilihat pada pengajian-pengajian akbar, pengeras-pengeras suara, ataupun masjid-masjid. Fenomena ini juga terjadi di Tanah Papua dan seringkali memunculkan konflik dengan Kristen pendatang. Namun dewasa ini, Kristen Papua juga mulai dengan pembangunan gereja-gereja yang besar walaupun umatnya tidak berada di sekitarnya.

8 Wawancara dengan SL (TSPP) pada 11 Maret 2008 di Jayapura.

9 Hal ini dibuktikan dengan (a) pasal 4 disebutkan bahwa Pemda berwenang menetapkan kebijakan mengenai penyelenggaraan pembinaan mental spiritual, (b) Pasal 27: berbunyi bahwa dalam rangka pembinaan mental spiritual, selain mempergunakan Bahasa Indonesia juga menggunakan bahasa daerah Meyakh, Hatam, Sough, Mpur atau Numfor Dore, (c) pasal 25 mengatakan bahwa kegiatan pembinaan mental spiritual diselenggarakan dengan memperhatikan nilai sejarah, budaya, adat istiadat, dan kearifan lokal yang berlaku dalam masyarakat lokal terutama mayoritas orang Papua asli atau penduduk asli Papua yang menganut agama Kristen.

10 Kedua pasal ini dianggap diskriminatif karena pada satu sisi ada upaya Pemerintah untuk menetapkan pemasangan assesoris dan simbol-simbol agama tertentu di tempat-tempat umum, namun pada sisi lain ada upaya untuk melarang umat agama lain menggunakan simbol keagamaannya.

tempat-tempat umum dan gedung atau kantor Pemerintahan atau kantor badan usaha atau badan hukum/kantor lembaga keagamaan, (b) Pasal 37 mengatakan bahwa setiap orang dilarang mempergunakan busana yang menonjolkan simbol keagamaan di tempat umum, tempat pendidikan dan kantor pemerintahan.

Pdt Hofni Simbiyak menjelaskan bahwa Raperda Kota Injil adalah hasil seminar gereja-gereja di Tanah Papua yang menetapkan adanya tiga kota suci yaitu Manokwari, Fak-Fak dan Merauke. Menurutnya, Raperda Kota Injil seharusnya dilihat semangatnya yaitu agar orang-orang Kristen di Manokwari diperlakukan seperti orang-orang Aceh dengan Syariat Islam.[11] Pdt Hofni mengatakan bahwa orang-orang Islam seharusnya tidak menggunakan simbol-simbol agama seperti pakaian jilbab di sekolah-sekolah negeri dan kantor-kantor pemerintah. Menurut Pdt Hofni, ini bukan permasalahan mayoritas Kristen mendiskriminasi minoritas Islam tetapi upaya memahami, mengakui, dan menghargai aspirasi umat Kristen sebagai orang Papua asli.

Berbeda dengan Pdt Hofni, Azis Bauw, politisi dari DPW Partai Golkar Papua, berpandangan bahwa kasus penolakan Masjid Raya Manokwari ini merupakan hasil pengaruh dan desakan dari para pendeta yang berasal dari luar Papua untuk melakukan proteksi terhadap kota Injil di Tanah Papua. [12] Menurutnya, Ketua MUI Provinsi Papua Barat menjelaskan adanya rencana dari sejumlah elite Gereja Kristen Manokwari untuk menjadikan Manokwari sebagai Yerusalem di Tanah Papua. Namun pada kenyataannya, banyak masjid berdiri di Manokwari oleh kalangan muslim pendatang di mana kehadiran mereka sebagai penggerak perekonomian Kabupaten Manokwari.[13]

11 Wawancara dengan Pdt Hoffni Simbiyak (MRP), Op Cit.
12 Wawancara dengan AB (Uniyap), Op Cit.
13 Ibid.

Pandangan yang berbeda disampaikan oleh Wakil Ketua MMP dan Wakil Ketua II DAP, Fadhal Alhamid bahwa persoalan pembangunan Masjid Raya Manokwari disebabkan oleh alasan politis dalam konteks pemilihan kepala daerah Provinsi Irian Jaya Barat pada tahun 2005.[14] Pada waktu itu, Calon Wakil Gubernur Rahimin Katjong, yang akan berpasangan dengan Pejabat Gubernur Abraham Atarury, sedang menarik dukungan dari masyarakat muslim Manokwari dengan membentuk Panitia Pembangunan Masjid Raya Manokwari. Namun, rencana pembangunan Masjid Raya tersebut tidak dikomunikasikan dengan Bupati dan tokoh-tokoh agama lain.

Setelah Rahimin Katjong terpilih menjadi wakil gubernur, maka dia memiliki beban moral dan politik untuk meneruskan pembangunan Masjid Raya. Sekarang ini, Wagub sedang meminta MMP untuk membantu melobby Pemda dan tokoh-tokoh Kristen setempat. Dalam kedudukannya sebagai wakil ketua II MMP, Fadhal berpendapat jika MMP diminta untuk meloby, maka ia akan melakukan dua hal sebagai berikut:[15] (1) MMP tidak akan merekomendasikan pembangunan Masjid Raya, namun akan merekomendasikan pembangunan pondok pesantren atau gedung serbaguna; (2) Panitia pembangunan Masjid Raya yang lama harus dibubarkan untuk menghilangkan *image* politis.

Ketua MMP, Aroby A. Aituarouw juga menjelaskan bahwa beberapa bulan yang lalu, Ketua MMP Manokwari telah mengkomunikasikan aspirasi umat muslim Manokwari kepada Ketua Dewan Adat Wilayah Manokwari, Barnabas Mandacan, tentang perlunya membangun masjid di tingkat provinsi untuk memenuhi Keputusan Menteri Agama No. 394/2003 dan bukan untuk tujuan

14 Wawancara dengan Fadhal Alhamid (Wakil Ketua MMP/DAP), 21 Maret 2008, Jayapura.
15 Ibid.

Islamisasi.[16] Menurutnya, Ketua Dewan Adat Manokwari telah menyetujui dan membuka jalan bagi terbangunnya Masjid Raya dan akan mengkomunikasikan dengan tokoh-tokoh Kristen Manokwari.

Penolakan Pembangunan Kampus STAIN Al-Fatah Jayapura

Pendirian kampus STAIN Al-Fatah pada dasarnya adalah pengalihan status dari Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Fatah Jayapura yang telah berdiri sejak tahun 1989.[17] Pada tahun 2003, Yayasan Pendidikan Wiraswasta Papua (YAPSI), pemilik STAI Al-Fatah Jayapura meminta rekomendasi kepada Gubernur Provinsi Papua, Kanwil Depag Papua, DPRP, dan Ketua Badan Pekerja Am Sinode GKIT Papua. Menanggapi permohonan tersebut, pada tanggal 20 Februari 2003, Gubernur Papua mengeluarkan Surat Rekomendasi No. 4241.4/795/SET tentang Usul Pengalihan Status STAI Al-Fatah Jayapura menjadi STAIN. [18]

Seiring dengan Pemprov Papua, DPRP juga memberikan rekomendasi melalui surat No. 421.4/96 tertanggal 1 Februari 2003

16 Wawancara dengan Aroby A. Aituarouw (Ketua MMP), Op Cit. Dialog dan negosiasi merupakan praksis beragama orang Papua asli baik yang beragama Kristen maupun Islam. Hal ini menunjukkan bahwa habitus muslim Papua dan Kristen Papua, selain toleran dan moderat, adalah fleksibel dan dinamis. Dialog dan negosiasi ini dipengaruhi oleh habitus agama yang fleksibel, dinamis, toleran, dan moderat dan struktur sosial objektif yakni relasi antar umat beragama di Papua yang seringkali dipenuhi dengan ketegangan-ketegangan terutama setelah berakhirnya Rejim Orde Baru.

17 Badan Pengurus STAIS yang didirikan oleh YAPSI pada tahun 2000 oleh John Dumatubun, Korwa, C. Ooyuku, Abas Polanakan, dan I Ketut Sudiarta, sedangkan para tokoh yang mendirikan STAIN Al-Fatah pada tahun 2005 ialah Thaha M. Alhamid, M. Saleh Inan, Idrus Al-hamid, Ahmad Faru, Musa Rumbaru, Umar Bauw, dan Azis Hagemur (Profil STAIN Al-Fatah Jayapura). Hal ini menunjukkan bahwa para pendiri STAIS maupun STAIN Al-fatah adalah campuran antara muslim Papua dan muslim pendatang.

18 Dalam suratnya disebutkan pertimbangan-pertimbangan untuk memberikan rekomendasi seperti berikut: (1) Keberadaan STAI Al-Fatah sejak 1989 telah menunjang kemajuan peningkatan SDM di Provinsi Papua, (2) Untuk meningkatkan peran serta STAI Al-Fatah dipandang perlu adanya peningkatan status dari PTS ke PTN, (3) Untuk peningkatan pembinaan, pengelolaan, dan pengawasan oleh pemerintah diperlukan peningkatan status STAI Al-Fatah dari perguruan tinggi swasta menjadi perguruan tinggi negeri.

yang ditandatangani oleh Ketua DPRP John Ibo. Demikian juga dengan Departemen Agama Kanwil Papua yang mengeluarkan Surat Rekomendasi No. WZ/2/BA.05/0097/2003 pada 4 Februari 2003. Selanjutnya, Rektor Uncen juga memberikan rekomendasi melalui surat No. 00118/J20/PP/2003 tertanggal 14 Februari 2003. Satu setengah tahun kemudian, Ketua Badan Pekerja Am Sinode GKIT Papua, Pdt Herman Saud mengeluarkan Surat Rekomendasi No. 212/G-16.b/VI/2004 tertanggal 2 Juni 2004. Pada akhirnya, Presiden RI, Megawati Soekarnoputri, mengeluarkan Keppres No. 92/2004 tertanggal 18 Oktober 2004 tentang Pendirian STAIN Al-Fatah Jayapura.

Pada tahun 2007, Kampus STAIN dengan bantuan Pemkot Jayapura telah berhasil membeli tanah adat di Bumi Perkemahan (Buper) Waena, milik Suku Kaigere seluas 10 Ha dengan harga Rp 3 miliar disertai upacara pelepasan adat. Namun, tidak lama setelah itu muncullah aksi penolakan pelepasan tanah adat ini dari Ondoafi Besar Hedam Dasim Klebeuw, Asosiasi Pendeta Indonesia (API), Badan Pekerja GKIT Klasis Sentani, dan Forum Hak Ulayat Masyarakat Adat Sentani. Dalam suratnya yang ditujukan kepada Walikota Jayapura tertanggal 27 Januari 2007 bernomor 01/OND. HDK/I/07 tentang Penolakan dan Pembatalan Pelepasan tanah Adat Lokasi Buper Waena, dan ditandatangani oleh Ondoafi Besar Agustinus PH Ohee, disebutkan alasan penolakan adalah sebagai berikut:

> ”Adanya saran, usul, dan desakan penolakan seluruh komponen kesatuan masyarakat adat Hedam Sentani yang tidak menyetujui peruntukan bagi pengembangan Perguruan Tinggi Islam.”

Satu hari sebelumnya, 26 Januari 2007, Badan Pekerja GKIT Klasis Sentani mengeluarkan surat perihal dukungan doa dengan

nomor 14/A-1.b/I/2007. Disebutkan bahwa Badan Pekerja dalam waktu 3 minggu telah menerima laporan dari masyarakat Hedam Ohei dan warga Jemaat Kristen yang menolak rencana pelepasan tanah adat untuk tujuan pembangunan kampus STAIN Al-Fatah. Adapun alasan penolakannya adalah:

"1. Tanah adalah hak ulayat masyarakat adat, diwariskan oleh nenek moyang sebagai RUMAH dan Ibu bagi masyarakat turun-temurun.
2. Tanah adalah pemberian Tuhan untuk dikelola oleh setiap ciptaan Tuhan di mana mereka ditempatkan dan tidak untuk tujuan transaksi.
3. Tanah Papua telah diberkati melalui doa sulung dua rasul Papua yakni Ottouw dan Gessler sehingga sebagian besar masyarakat adat Papua telah memeluk agama Kristen dan menjadikan Tanah Papua sebagai daerah Kristen."

Penolakan atas jual beli tanah juga dilakukan oleh Forum Hak Ulayat Masyarakat Adat Sentani melalui suratnya kepada Walikota Jayapura. Alasan penolakan ini adalah bahwa jual beli tanah yang dilakukan antara Suku Kaigere dan STAIN membuka peluang besar bagi terjadinya konflik horisontal. Pada tanggal 29 Januari 2007, API melalui surat yang ditujukan kepada Gubernur Provinsi Papua dengan No. 007/DPD-API/I/2007 juga menyatakan penolakan pembelian tanah adat. API merupakan organisasi yang beranggotakan para pendeta di seluruh Indonesia. Ketua DPD API Papua adalah Pdt Kirenius Bole yang berasal dari Kupang NTT. Alasan API menolak pembelian tanah adat ini mencakup lima hal sebagai berikut:

"(1) Tidak sesuai dengan Perdasus tentang Hal Ulayat Tanah Adat yang tertuang dalam UU Otsus Papua,

(2) Area tanah adat di sekitar Buper Waena merupakan tempat cagar alam (penghijauan),
(3) Pembangunan Universitas Islam Negeri atau *Islamic Center* tidak membawa manfaat langsung bagi generasi muda Papua baik dari segi penyediaan SDM maupun bagi pemberdayaan iman Kristen sebagai agama mayoritas orang asli Papua,
(4) Pembangunan Universitas Islam Negeri atau *Islamic Center* merupakan program Islamisasi di Papua untuk menjadikan Indonesia Negara dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam..."

Merespons penolakan-penolakan atas jual beli tanah tersebut, Kepala Suku Kaigere, Darius M Kaigere mengeluarkan Hak Jawab melalui Surat No. 36/KSK-KLB/IV/2007 tertanggal 13 Februari 2007. Surat tersebut ditujukan kepada Agustinus Ohee (Ondoafi besar Hedam), Klasis Sentani, kelompok anti-*Islamic Center*, Edison Modouw, dan API Cabang Papua. Dalam suratnya disebutkan beberapa hal sebagai berikut. Pertama, agar para pihak yang menolak dapat melihat rencana pelepasan tanah adat secara baik dan proporsional karena seluruh pikiran, prasangka, dan tuduhan pihak tersebut tidak berdasar sama sekali. Pihak Suku Kaigere juga telah melakukan pertemuan dengan STAIN untuk mengetahui apa yang akan dilakukan oleh STAIN.

Kedua, Penjualan tanah kepada STAIN adalah sah menurut hukum karena berdasarkan PP No. 65/2006, Pemkot menjadi fasilitator dan sekaligus filter untuk pengadaan tanah bagi siapa pun di atas satu hektar. Ketiga, STAIN Al-Fatah sebagai institusi pendidikan negeri sudah lama melakukan kegiatan di Jayapura sejak bernama STAIS Al-Fatah dengan semua program yang ditawarkannya sangat membantu pendidikan di Jayapura dan Papua pada umumnya.

Keempat, meminta kepada pihak-pihak yang anti-STAIN atas nama kemanusiaan dan kebaikan dan sopan santun agar apa yang sudah dilakukan dapat diuji dan dikaji ulang secara proporsional baik dari sisi agama, adat, sosial-budaya serta dari sisi hukum. Hal ini penting agar jangan sampai masyarakat non-muslim diseret ke dalam polemik kepentingan kelompok SARA yang akan merugikan masyarakat non-muslim sendiri. Surat tersebut ditutup dengan kalimat sebagai berikut:

> "... Kami punya tanah dan STAIN Al-Fatah punya ilmu lalu keduanya bersinergi untuk kepentingan pendidikan ke masa depan. Adakah yang salah dari kacamata saudara? Jika STAIN dengan misi pendidikannya ditolak dan dibatalkan adakah saudara-saudara sekalian mempunyai solusi yang lebih elegan?...mari kita melihat niat STAIN Al-Fatah Jayapura secara utuh, jangan sepotong-sepotong. Kita juga memerlukan kehadiran STAIN seperti institusi pendidikan tinggi negeri dan swasta lainnya untuk mengelola sumber daya manusia (SDM) bahkan menghasilkan SDM yang berkualitas untuk membangun tanah kita ini."

Di tengah perdebatan mengenai pro-kontra penjualan tanah adat Suku Kaigere kepada STAIN, MRP mengeluarkan dukungan kepada pihak anti-penjualan tanah melalui surat No. 484/119/MRP/2007 tertanggal 1 Maret 2007 perihal dukung sikap masyarakat, yang ditujukan kepada Gubernur Provinsi Papua. Dalam surat tersebut disebutkan MRP mendukung pernyataan BPH-GKIT dan Denominasi Gereja di Waena dan Masyarakat Waena.[19] Anggota MRP, Tom Lani mengatakan bahwa dirinya sebagai wakil Islam tidak bisa

19 Pertimbangan MRP adalah memperhatikan surat pernyataan penolakan pembangunan kampus STAIN oleh Badan Pengurus Harian GKIT dan Denominasi Gereja di Waena dan masyarakat Waena dan untuk mengantisipasi terjadinya keresahan masyarakat yang mengarah pada tindakan-tindakan yang mengganggu ketentraman dan ketertiban umum (Surat Ketua MRP No. 484/119/MRP/2007 tertanggal 1 Maret 2007).

mengikuti kawan-kawannya, yaitu menolak, karena pembangunan STAIN diperuntukkan untuk mendidik dan membangun orang Papua asli. Menurutnya, pendidikan adalah isu yang penting dan berkaitan dengan kepentingan dan masa depan muslim Papua.

Merespons tekanan dari pihak-pihak yang tidak setuju dengan penjualan untuk pembangunan kampus STAIN, Ketua Majelis Wali Amanah STAIN Al-Fatah yang juga Sekjen PDP (Presidium Dewan Papua), Thaha M. Alhamid, bersama Pimpinan Solidaritas Muslim Papua menghadap Gubernur Barnabas Suaebu tanggal 1 Maret 2007 sekaligus menyerahkan surat penjelasan pembangunan Kampus STAIN dengan nomor surat MWA.101-B/03-2007. Pada pertemuan tersebut, Gubernur memberikan respons positif bagi keberadaan sekolah tinggi ini. Gubernur, sebagaimana disebut oleh Ketua Majelis Wali Amanah, dalam suratnya kepada STAIN, akan mendukung STAIN melalui dana APBD meskipun STAIN dibiayai dengan dana APBN. Surat yang sama dengan yang ditujukan kepada gubernur Papua juga disampaikan ke Ketua MRP dan Ketua DPRP agar DPRP memfasilitasi perjumpaan dengan API guna menjernihkan keberatan organisasi ini.

Dalam surat yang ditujukan kepada Gubernur Barnabas Suebu tersebut, terdapat beberapa *poin* penting sebagai berikut. Pertama, jika penolakan yang datang dari masyarakat adat setempat (Masyarakat Adat Klebeuw) dan semata-mata didasarkan pada kehendak untuk melindungi tanah adat, maka pihak STAIN akan mendukung. Namun pada kenyataannya, penolakan datang dari masyarakat adat di luar lokasi tersebut (Ondoafi Besar Hedam Dasim Klebeuw). Penolakan datang dari API dengan alasan-alasan yang menurut MWA sangat provokatif dan bersifat menuduh.

Kedua, upaya pembangunan kampus STAIN bukan untuk tujuan Islamisasi atau memaksakan Syariat Islam. Hal tersebut

didasarkan pada tradisi anak-anak Muslim Papua yang berasal dan tumbuh dari kehidupan kampung-kampung tradisional yang harmonis. Pandangan teologis anak-anak muslim Papua sangat menentang pendangkalan iman yang seringkali diekspresikan dengan sebutan Islam fundamental atau Islam radikal. Dinyatakan juga bahwa muslim Papua sangat menjunjung agama keluarga, dan prinsip-prinsip yang diyakini adalah Islam bersandar pada visi *rahmatan lil 'alamin* secara khusus *rahmatan lil Papua*.

Poin yang paling penting adalah pernyataan terakhir yang selengkapnya dapat dilihat di bawah ini:

> "Keprihatinan kami membangun sekolah tinggi ini, hanya berpangkal dari kenyataan bahwa rata-rata anak-anak Papua yang Muslim dari negeri ini berasal dari orang tua (kampung-kampung) yang secara ekonomis hampir tidak mungkin membiayai anak-anaknya sekolah ke luar Papua. Sejumlah organisasi Islam yang masuk ke Papua pasca integrasi dengan Republik Indonesia (NU, Muhamadiyah, MUI) tidak pernah menyekolahkan anak-anak Papua sampai ke tingkat Sarjana, apalagi Magister, atau Doktor. Fakta-fakta inilah yang mendorong kami menempuh beberapa langkah, guna menolong diri kami sendiri.
>
> Di samping itu, melalui Perguruan Tinggi inilah kami berusaha agar proses akreditasi guru-guru Islam di Sekolah-Sekolah Umum di Tanah Papua, tak perlu lagi pergi ke Jawa, Sulawesi dan tempat-tempat lain di luar Papua, supaya wawasan serta semangat religiusitas mereka tetap dalam kerangka Papua Tanah Damai."

Pada saat penelitian ini dilakukan, kampus STAIN sedang dibangun di lokasi yang telah dibelinya dari Suku Kaigere. Rektor STAIN, Idrus Alhamid menceritakan adanya resistensi dari API dan sebagian masyarakat Ondoafi Besar Waena yang melakukan demonstrasi pada saat pembangunan gedung STAIN di Bumi

Perkemahan Waena pada bulan Juni 2007.[20] Untuk menjaga kemungkinan yang tidak diinginkan, lokasi gedung STAIN yang baru dijaga oleh 8 orang Brimob bersenjata hingga saat ini. Rektor STAIN mengatakan bahwa Thaha Alhamid sangat berjasa dalam melindungi keberadaan STAIN sejak awal berdiri hingga situasi penolakan dari kalangan non-Muslim yang memuncak pada bulan Juni 2007.[21]

Menanggapi pembangunan kampus STAIN, Pdt Kirenius Bole dari API mengemukakan sebagai berikut bahwa penolakan terhadap STAIN bukanlah konflik agama tetapi API menerima komplain dari Ondoafi Besar Hedam-Sentani bahwa pelepasan tanah adat di Bumi Perkemahan Waena kepada pihak STAIN adalah melanggar hukum adat karena tidak melalui Ondoafi Besar Hedam-Sentani.[22] Mereka yang menjual adalah keluarga Suku Kaigere yang berada di bawah wilayah Hukum Adat Ondoafi Besar. Hal yang sama dikemukakan Pdt Hofni Simbiyak bahwa dukungan MRP terhadap penolakan atas pembangunan gedung STAIN bukan isu agama tetapi isu pelepasan tanah adat yang belum disetujui oleh Ondoafi Besar Hedam, Sentani.

Berkaitan dengan persoalan penjualan tanah, Wakil Ketua II Dewan Adat Papua yang juga Wakil Ketua MMP, Fadhal Alhamid mengatakan bahwa alasan pelepasan tanah yang tidak sah yaitu belum mendapat persetujuan dari Ondoafi Besar Hedam-Sentani dan kekhawatiran Islamisasi di Tanah Papua adalah tidak berdasar sama sekali.[23] Masing-masing suku atau keret memiliki mekanisme sendiri-sendiri untuk menjual dan melepaskan tanahnya di mana hak tersebut tidak dapat diintervensi oleh suku lain ataupun Ondoafi

20 Wawancara dengan Idrus Alhamid (Rektor STAIN Al-Fatah) pada 27 Februari 2008.

21 Thaha M. Alhamid dipilih sebagai Ketua Majelis Wali Amanah STAIN Al-Fatah agar bisa berkomunikasi dengan tokoh-tokoh orang Papua asli yang mayoritas beragama Kristen (Ibid.).

22 Komunikasi pribadi dengan Pdt Kirenius Bole (Ketua DPD API Papua) pada 5 Maret 2008 di Jayapura.

23 Wawancara dengan Fadhal Alhamid, Op Cit.

besar. Pelepasan tanah di Buper Waena untuk pembangunan kampus STAIN telah sah sesuai dengan ketentuan adat suku Kaigere. Menurut Fadhal, klaim API dan dukungan MRP terhadap API adalah salah secara mendasar dan lebih bernuansa ketakutan terhadap Islamisasi. Padahal, menurutnya, tujuan berdirinya STAIN adalah untuk mendidik orang Papua asli agar bisa menjadi manusia yang memiliki sumber daya manusia yang baik dan bermanfaat untuk orang Papua.

Penolakan Pembangunan Masjid-masjid di Kabupaten Jayawijaya

Pada tanggal 2 Maret 2008, PGGPTJ (Persekutuan Gereja-Gereja Pegunungan Tengah Jayawijaya) mengirimkan surat kepada Ketua DPRD Kabupaten Jayawijaya dengan Nomor 10/SP/PGGPTJ/W/07 dengan perihal: Penolakan Pembangunan Masjid, Mushola, pondok Pesantren di Kabupaten Jayawijaya dan di seluruh kawasan Pegunungan Tengah, serta aktivitas yang bernuansa keagamaan lainnya, tanpa melalui mekanisme yang berlaku di seluruh wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).[24] Isi surat tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, gereja-gereja di Pegunungan Tengah merasa dilecehkan oleh umat muslim karena dalam membangun masjid, mushola, dan pondok pesantren tidak pernah melakukan pendekatan dan koordinasi dengan warga Kristen sebagai penduduk mayoritas di daerah ini.

24 Kasus ini telah terjadi sebelumnya pada tahun 1995. Pada pertemuan antara Gereja Kingmi dan Islam di Pegunungan Tengah, sebagian tokoh Gereja Kingmi lebih tertutup menghadapi Islam. Pada tahun 1995, Klasis Gereja Kingmi Beoga-Puncak Jaya menolak pembangunan masjid di kecamatan tetapi tidak berhasil (Giay 1998: 85). Menurut Pdt Beny, konflik terjadi pada tahun 2004 ketika umat Islam Wamena ingin mendirikan Islamic Center dan masjid terbesar di Papua dengan membeli lahan di Lembah Baliem. Tanah tersebut merupakan tempat masuknya Injil pertama di Lembah Baliem sehingga pembangunan masjid tersebut hendaknya dibatalkan untuk menghormati pemeluk agama Kristen.

Kedua, PGGPTJ menolak pembangunan masjid, mushola, dan pondok pesantren serta Program *Islamic Center* di Kabupaten Jayawijaya karena isolasi daerah dan sentuhan modernisasi di kawasan Pegunungan Tengah telah dimulai dengan pendekatan Injil Yesus Kristus, dan Kabupaten Jayawijaya secara pemerintahan adalah induk dari beberapa kabupaten baru hasil pemekaran.[25] Ketiga, PGGPTJ menolak keberadaan Mushola di Air Garam, Pondok Pesantren di Hetigima karena di tempat ini merupakan peletakan landasan Injil pertama untuk kawasan pegunungan Tengah. Masjid Megapura juga ditolak oleh perkumpulan gereja ini karena anggota jamaahnya tidak memenuhi syarat sebagaimana ditetapkan dalam peraturan bersama.[26]

Keempat, PGGPTJ tidak setuju dengan rencana pembangunan mushola yang diprakarsai oleh anggota-anggota TNI Batalyon 756/WMS Pos Woma karena tidak melalui prosedur yang benar. Departemen Agama tidak mendapatkan surat undangan rapat anggota Pos Woma dengan warga masyarakat. Selain itu, atas dasar desakan dan keluhan warga Kristen di dekat Pos Woma, Gereja memohon agar rencana pembuatan mushola dibatalkan dan aktivitas ibadah di pos tersebut dihentikan karena pengeras suaranya dibunyikan sangat keras. Menurut mereka, kalau anggota Pos Woma ingin beribadah disarankan diatur dalam kamar atau pergi ke masjid terdekat. Lebih dari itu PGGPTJ meminta agar seluruh anggota Yon 756/WMS/Pos Woma ditarik dan Pos Woma dikembalikan kepada Kodim 1702 Jayawijaya.

---

25 Kabupaten Jayawijaya dimekarkan menjadi Kabupaten Puncak Jaya, Pegunungan Bintang, Tolikara, dan Yahukimo. Posisi Kabupaten Jayawijaya secara administratif adalah pembina kabupaten-kabupaten tersebut sehingga pengaruh dan simbol-simbol Islam di Jayawijaya dikhawatirkan akan menyebar ke kabupaten-kabupaten lain.

26 Demikian juga dengan masjid di ujung Jalan Bayangkara Wamena, agar diberhentikan aktivitasnya dan dialihfungsikan karena masjid ini dinilai ilegal. Penolakan pembangunan masjid ini tidak hanya berlaku di Kota Wamena namun mencakup seluruh kampung-kampung, distrik-distrik, dan seluruh kabupaten di Kawasan Pegunungan Tengah.

Kelima, berisi pernyataan sikap PGGPTJ yang berisi lima poin. Adapun poin-poin yang penting antara lain dapat dilihat secara detail sebagai berikut:

> "Dengan memperhatikan beberapa permasalahan mendasar yang kami kemukakan di atas ini, PGGPTJ mohon kalau Provinsi Naggroe Aceh Darusalam (NAD) dalam kerangka Otsus dapat menerapkan Syariat Islam dan di Pulau Jawa aktivitas umat Kristen dipersulit dengan berbagai alasan; agama mayoritas dan Perda, maka kami tidak merasa berlebihan jika di Tanah Papua pun Pemerintah memberlakukan hal yang sama. Karena kita sama-sama hidup dalam bingkai NKRI, dan hak dan kewajiban kita sebagai warga negara pun dijamin dan telah diatur dalam Pancasila dan UUD 1945. Maka kami mendesak kepada DPRD Kabupaten Jayawijaya agar segera membuat Perda untuk melindungi dan mengayomi hak-hak orang Papua yang beragama Kristen di Tanah Papua."
>
> ... Masjid-masjid yang sudah lama dan telah memenuhi syarat di atas seperti di: Jl Safri Darwin, Kompleks Polres Jayawijaya, Kompleks Yapis, Kompleks Kodim 1702, Kompleks batalyon 756/WMS dan Uelesi dapat disahkan dan ditetapkan dalam Perda. Namun selain itu tidak dapat dimasukkan dalam Perda. Sepanjang sejarah Papua masuk dalam bingkai NKRI, orang Papua sangat nasionalis dan tidak pernah memiliki sikap arogan dan fanatisme sempit. Sebagai bukti walaupun umat Kristen di Pulau Jawa, Poso, Maluku dan di Indonesia lain, para pendeta, pastor dan sebagian jemaat dianiaya, dibunuh, dan gereja dibakar, dibongkar, dan dihancurkan, tetapi sampai detik ini tidak ada sedikitpun lembaran hitam di Tanah Papua tentang pembakaran masjid atau penindasan atas umat Muslim. Oleh karena itu sekali lagi kami mohon DPRD Kabupaten Jayawijaya segera membuat Perda untuk melindungi dan mengayomi hak-hak orang Papua yang beragama Kristen."

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, dapat diketahui bahwa ada perasaan umat Kristen yang menginginkan agar Otsus Papua dapat meniru seperti Aceh yang memiliki kekhususan menerapkan Syariat Islam. Selain itu, umat Kristen di Jayawijaya

sebagaimana halnya di daerah-daerah Papua lainnya mengamati adanya kesulitan-kesulitan pembangunan gereja dan pembakaran-pembakaran gereja yang dilakukan di Jawa. Kedua hal tersebut membuat mereka meminta agar Pemerintah Daerah melakukan tindakan yang sama dengan Pemerintah Daerah di Jawa yaitu secara khusus melindungi hak-hak orang Papua yang beragama Kristen melalui Perda. Bahasa yang digunakan PGGPTJ hampir sama dengan bahasa tuntutan gereja-gereja di Manokwari yaitu agar pemerintah melindungi hak-hak umat Kristen sebagai pemeluk agama mayoritas di Tanah Papua.

Pada konteks Jayawijaya, gereja meminta agar semua masjid yang telah memenuhi persyaratan disahkan dan ditetapkan dalam Perda, sementara masjd-masjid lain tidak dimasukkan dalam Perda. Dengan demikian, permintaan umat Kristen di Tanah Papua untuk diproteksi dengan kebijakan negara pada dasarnya tidak didasarkan atas kebencian terhadap umat Islam, namun dipengaruhi oleh beberapa fenomena yang dialami oleh gereja-gereja di luar Papua. Hal ini membuktikan adanya solidaritas yang cukup tinggi antara gereja-gereja di Tanah Papua dengan gereja-gereja di luar Papua. Hal ini juga harus dilihat secara kritis karena masjid-masjid yang baru ini memang banyak dibangun oleh Muslim pendatang dan anggota-anggota TNI yang beragama Islam.

Fenomena penolakan gereja juga dijelaskan oleh Farhadian (2001: 221) sebagai dampak sosial kehadiran Islam di lokasi suku Dani, Kampung Karubaga, Lembah Baliem Barat. Menurutnya, di lokasi tersebut dapat dijumpai guru-guru dan PNS yang beragama Islam dari luar Papua. Ketika Gereja Injili Di Indonesia (GIDI) melarang pembangunan masjid di kampung tersebut, Muslim Pendatang di Karubaga membangun mushola dengan pengeras suara di dalamnya.

Perkawinan perempuan Dani dengan Muslim Pendatang di Karubaga juga mengakibatkan perempuan tersebut memeluk agama Islam.

Jika ditelusuri lebih jauh kebencian terhadap umat Islam di Pegunungan tengah mulai muncul sejak tahun 2001. Anggota MRP, Tom Lani,[27] yang juga pendiri FKMJ (Forum Komunikasi Masyarakat Muslim Jayawijaya) mengatakan bahwa hubungan antara orang Papua asli Kristen dan Islam (Muslim Papua) di Walesi pada tahun 1980-an sangat erat. Kalau ada pembangunan gereja di dekat kampungnya, Tom Lani sebagai pengusaha peternakan menyumbang pembangunan gereja dengan memberi semen. Pada saat pembangunan masjid, umat Kristen menyumbang tenaga dan dana. Namun, sesudah masuknya pendeta-pendeta dari luar Papua di Wamena, mereka mengajarkan kepada Kristen Papua bahwa Islam tidak boleh menjadi besar di Wamena. Sebagai akibatnya gereja dan masyarakat adat setempat mulai mempermasalahkan pembangunan masjid, mushola dan sekolah-sekolah Islam.

Pada tahun 2005, terjadi penolakan pembangunan STIA (Sekolah Tinggi Ilmu Administras) Yapis oleh Sinode GKIT Wamena dengan alasan Islam tidak boleh menjadi besar di Tanah Papua karena mayoritas penduduk Papua telah beragama Kristen.[28] Namun, Tom Lani sebagai tokoh masyarakat Muslim, pengusaha dan kepala suku mengatakan bahwa dirinya adalah orang Papua asli, dirinya memiliki tanah adat beserta seluruh hak ulayat sejak turun-temurun, urusan membangun gedung apa pun di atas tanah adat adalah urusan dirinya dan sukunya yang tidak dapat dicampuri oleh suku atau orang lain. Pada akhirnya, pembangunan sekolah tinggi tersebut diteruskan hingga sekarang.

27 Wawancara dengan Tom Lani (MRP) pada 5 Maret 2008 di Jayapura
28 Ibid.

Tom Lani menceritakan bahwa, pada tahun 1999/2000, kalangan Kristen Wamena mengatakan bahwa jika Papua merdeka, maka seluruh umat Islam harus kembali ke Indonesia. Menurutnya, Muslim Walesi adalah orang Papua asli yang memiliki tanah adat dan hak-hak ulayat maka mereka tidak akan pernah pergi dari Tanah Papua.[29] Menurutnya, pada waktu itu, Muslim Wamena memilih Otsus daripada merdeka dan sekarang tetap mempertahankan Otsus karena umat Islam di Papua masih bergantung kepada umat Islam di luar Papua terutama dari Jawa.[30] Kalau dirinya tidak bergama Islam maka dirinya akan memilih merdeka seperti yang dikatakannya sebagai berikut: "jika hari ini saya tidak beragama Islam, maka saya bisa memilih merdeka." Menurutnya, orang Islam Wamena masih sangat awam memahami Islam dan generasi mudanya belum ada yang mampu menjadi da'i, sehingga akhirnya mereka bersepakat untuk tetap mempertahankan Otsus Papua. Dengan Otsus, diharapkan orang Papua asli dapat sekolah dan sejahtera. Sekarang ini dua orang Muslim Walesi sudah menjadi pejabat di Jakarta yaitu Haji Said Asso bekerja di Kementerian Pendayagunaan Aparatur Negara (Menpan) dan Ibrahim Uban bekerja sebagai pegawai Kejaksaan Negeri Jakarta.

Menanggapi pernyataan Pdt Beny Giay bahwa Islam masuk ke Lembah Baliem pada tahun 1978 melalui militerisasi, Tom Lani tidak sependapat dengan pernyataan tersebut. Pandangan Tom Lani dapat dilihat selengkapnya tentang sejarah Muslim Papua sebagai berikut.

> "Kalau menurut saya, Islam masuk ke Wamena pada tahun 1965-an sebelum Pepera. Pada waktu mempersiapkan Pepera di Wamena, beberapa kepala suku yaitu Olokoma Asso, Opnai Matuan, Musuar Yelipele, Mokarowalo Buka dan kepala Suku Silo, Luka, Logo, Kuralu dipanggil ke Jakarta menghadap Presiden Soekarno di Istana

29 Ibid.
30 Ibid.

> Negara.[31] Di bawah bimbingan Presiden, mereka mengucapkan dua kalimat syahadat, setelah itu berikrar mengibarkan sang merah putih dari Sabang sampai Merauke dan mengucapkan merdeka." Pada saat itu, para kepala suku sudah menggunakan songkok yang sering dipakai oleh orang-orang Islam di Jawa. Sesudah mengucapkan syahadat dan ikrar, Mokarowalo Buka meminta kepala negara untuk mengirimkan beberapa keluarga orang-orang Jawa Timur bersamanya ke Wamena dengan alasan bahwa suku-suku di Wamena masih dalam keadaan perang sehingga orang-orang Jawa Timur ini diharapkan dapat melindungi mereka dari suku lain. Presiden Soekarno kemudian memberangkatkan sekitar 25 kepala keluarga ke Wamena dan ditempatkan di atas tanah ulayat di Sinata. Mulai saat itu daerah tersebut dikenal sebagai Megapura. Mereka diterima dan disambut dengan baik oleh ketua-ketua suku dan membangun masjid untuk pertama kali di Megapura (di kompleks orang Jawa). Masjid itu terbuat dari kayu dan atapnya dari alang-alang. Pada saat itu ada salah seorang penyunat dari 25 KK tersebut namanya Marjo Widigdo. Baru setelah Pepera selesai, orang-orang di Megapura, bersama suku-suku yang Islam membantu pembangunan masjid di Markas Kodim Jayawijaya (wawancara dengan Tom Lani, 11 Maret 2008).

Jika pendapat Tom Lani ini benar, maka tuduhan Pdt Beny Giay bahwa Islam identik dengan operasi militer tidak sepenuhnya benar. Tom Lani juga berpendapat bahwa perang suku pada tahun 1978 adalah hal yang biasa antara sesama orang Pegunungan Tengah Wamena dan telah berlangsung sejak ratusan tahun yang lalu. Pada waktu itu, suku Lani (Muslim) bertempur melawan suku-suku di Wamena Barat (Kristen) karena suku Lani ingin mempertahankan NKRI dan suku-suku di Wamena Barat mendukung kemerdekaan Papua. Menurutnya, sentimen keagamaan dan politik terhadap Islam

31 Pernyataan ini belum dapat diverifikasi kebenarannya mengingat literatur yang ada hanya menyebutkan bahwa lima tokoh Irian yang menghadap Presiden Soekarno di Istana Merdeka pada 1 Mei 1963 ialah A.B. Kurubay, J. Dimara, Lucas Rumkoren, A. Mallo, dan Herman Wayoi (The State Secretariat of Republic of Indonesia 1975: 431). Mereka menyampaikan pernyataan kesetiaan para pemimpin Irian kepada Republik Indonesia (Ibid.).

masih berbekas di kalangan suku-suku Wamena Barat pada masa sekarang.[32]

Ketegangan Antara Komunitas Muslim dan Kristiani di Jayapura dan Sekitarnya

Pada tahun 2018, terjadi ketegangan antarkelompok umat beragama di Sentani, ibu kota Kabupaten Jayapura, terkait dengan rencana pembangunan Masjid Al-Aqsa yang menaranya akan dibangun melebihi tinggi gereja di sekitarnya. Mengetahui rencana tersebut, pada 15 Maret 2018 sejumlah pendeta yang tergabung dalam Persekutuan Gereja-Gereja Jayapura (PGGJ) termasuk Ketuanya, Pendeta Robbi Depondoye, dan sekretarisnya Joop Suebu mengirim surat kepada Bupati Jayapura yang berisi:[33]

1. Bunyi azan yang selama ini diperdengarkan dari toa kepada khalayak umum harus diarahkan ke dalam masjid;
2. Tidak diperkenankan berdakwa di seluruh tanah Papua secara khusus di Kabupaten Jayapura;
3. Siswa-siswi pada sekolah-sekolah negeri tidak menggunakan pakaian seragam/busana yang bernuansa agama tertentu;

32 Menurutnya, protes dari gereja-gereja Pegunungan Tengah tidak menjadi masalah karena itu adalah hak mereka. Namun, menurut Tom Lani, kalau oknum-oknum gereja sudah menggunakan tindakan kekerasan, maka sebagai muslim Papua di Walesi, ia akan melakukan pembalasan. (wawancara dengan Tom Lani (MRP), Op Cit.).

33 Surat dengan nada yang hampir sama juga pernah dikirimkan oleh GIDI terhadap komunitas muslim di Karubaga. Ingatan tentang peristiwa Tolikara 17 Juli 2015 menjadi muncl kembali ketika PGGJ mengirimkan surat ini. Selain Jayapura dan Tolikara, Surat Edaran yang sama juga pernah dikeluarkan oleh Persekutuan Gereja-Gereja Jayawijaya (PGGJ) tertanggal 25 Februari 2016 yang memiliki "spirit" diskriminasi yang sama, misalnya larangan pembangunan masjid dan penggunaan simbol-simbol Islam di ruang publik (Al-Makassary, 2017)..

4. Tidak boleh ada ruang khusus seperti mushola-mushola pada fasilitas umum, sekolah, rumah sakit, pasar, terminal, dan kantor-kantor pemerintah;
5. PGGJ akan memproteksi di area-area perumahan KPR BTN tidak boleh ada pembangunan mesjid-mesjid dan mushola-mushola;
6. Pembangunan rumah-rumah ibadah di Kabupaten Jayapura WAJIB mendapat rekomendasi bersama PGGJ, pemerintah daerah dan pemilik Hak Ulayat sesuai dengan peraturan pemerintah;
7. Tinggi bangunan rumah ibadah dan menara agama lain tidak boleh melebihi tinggi bangunan gedung gereja yang ada di sekitarnya;
8. Pemerintah Kabupaten Jayapura dan Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten Jayapura WAJIB menyusun Raperda tentang kerukunan umat beragama di Kabupaten Jayapura.

"Apabila sikap PGGJ pada poin 1 dan 2 tidak direspons oleh Pemerintah Kabupaten Jayapura sebagai wakil Allah di Kabupaten Jayapura, maka PGGJ akan menggunakan cara dan usaha kami sendiri, dalam waktu 14 hari terhitung tanggal pernyatan ini dibuat."[34]

Berdasar pada delapan pokok permintaan tersebut, PGGJ meminta agar pembangunan menara masjid Al-Aqsha diberhentikan dan dibongkar selambatnya 31 Maret 2018.[35] Dalam wawancaranya dengan Harian *Republika*, Ketua PGGJ menyadari sikap toleransi yang ditanggapi secara salah oleh kalangan Muslim di Tanah Sentani. Menurutnya, Distrik Sentani merupakan bagian dari Kenambai Umbai, tanah peradaban injil kristus. Oleh karena itu, umat Islam harus memberikan toleransi terhadap orang Papua Kristen dengan cara menyembunyikan suara azan. Sebagian pendeta menganggap

34 https://10beritaterpilih.blogspot.com/2018/03/umat-islam-papua-sepakat-tolak-semua.html

35 https://kemenag.go.id/berita/read/507204/menag-berharap-masalah-masjid-di-papua-selesai-lewat-musyawarah

suara azan sebagai simbol tidak menghargai perasaan umat kristiani di sekitarnya.[36]

Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Papua, Saiful Islam Payage menegaskan bahwa umat Islam Papua tetap menolak permintaan PGGJ karena permintaan tersebut tidak rasional. Penolakan tersebut dilandasi argumen-argumen dari persekutuan gereja yang dinilai sangat lemah, salah satunya adalah klaim yang menyebut kota Jayapura sebagai tanah Injil.[37] Sedangkan Sekretaris Umum MUI Provinsi Papua, Faisal Saleh, mengatakan bahwa persoalan adzan dengan pengeras suara merupakan isu lama di Papua tetapi tidak sampai memengaruhi kehidupan sehari-hari masyarakat Jayapura.[38] Karena persoalan ini menjadi trending topik di media masa nasional yang seolah-olah memberitakan bahwa orang Papua kurang toleran, Menteri Agama, Lukman Hakim Saifudin mengatakan agar hukum negara dan hukum adat beserta nilai-nilai lokal yang berlaku haruslah menjadi acuan bersama. Dia meminta masing-masing pihak tidak memaksakan kehendak dan pandangan masing-masing. Sedangkan Ketua Umum PGI Henriette T. Lebang dan Ketua Umum MUI, KH Ma'ruf Amin menyepakati bahwa persoalan ini dilokalisir menjadi persoalan daerah agar tidak berkembang ke daerah lain.[39] Wakil Ketua Umum MUI Zainut Tauhid Saadi menyesalkan surat pernyataan PGGJ karena isinya jauh dari semangat persaudaraan, toleransi, kebersamaan dan kekeluargaan. Menurutnya, setiap warga negara diberikan hak dan kebebasan untuk memeluk agama dan

36 https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/03/18/p5roix396-gereja-jayapura-protes-pembangunan-masjid-dan-suara-azan

37 https://10beritaterpilih.blogspot.com/2018/03/umat-islam-papua-sepakat-tolak-semua.html

38 https://www.salam-online.com/2018/03/gereja-jayapura-protes-suara-adzan-dan-menara-masjid-mui-papua-siap-dialog.html

39 https://www.idntimes.com/news/indonesia/indianamalia/ini-kesepakatan-pgi-dan-mui-terkait-konflik-pembongkaran-masjid-al-aqsha-sentani-1

beribadah menurut agama dan kepercayaannya. Sehingga, tidak boleh ada orang atau kelompok yang melarang dan menghalangi orang lain dalam melaksanakan ajaran agamanya karena hal itu bertentangan dengan konstitusi dan hak asasi.[40]

Tidak lama kemudian, pada 19 Maret 2018, Bupati mengumpulkan sejumlah tokoh-tokoh agama untuk bermusyawarah mencari jalan keluar. Kelompok yang menghadiri pertemuan tersebut antara lain adalah pimpinan daerah, Majelis Rakyat Papua, Majelis Muslim Papua, Majelis Ulama Indonesia Papua, PPGJ Kabupaten Jayapura, Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB), dan Kanwil Kementerian Agama Provinsi Papua.[41]Tim kecil yang dibentuk dari musyawarah tersebut terdiri atas Tim kecil yang terbentuk saat itu yakni Pdt Albert Yoku, Pdt Robby Depondoye, KH Saiful Islam Payage, Pdt Hosea Taudufu dan Dr. Tony Wanggai.[42] Mereka berhasil menyepakati beberapa hal sebagai berikut. Pertama, pembangunan menara masjid Al-Aqsa Sentani berlanjut, akan tetapi tinggi menara tidak boleh melebihi dari tinggi menara pada saat ini. Sedangkan tuntutan suara azan tidak boleh keluar masjid, larangan berdakwah, dan larangan pembangunan mushola di kantor-kantor pemerintah sudah dicabut. Pada akhirnya PGGJ memahami melalui musyawarah dan dialog bahwa semua yang dituntut kecuali pembangunan menara adalah aspek ibadah yang bersifat primer.[43]

Jika dilihat lebih jauh, warga biasa baik orang Papua maupun pendatang tidak memiliki persoalan dalam identitas keagamaan. Misalnya, radio BBC menceritakan bahwa Willem, warga Distrik

40 https://tirto.id/mui-sesalkan-sikap-ppgj-soal-menara-masjid-al-aqsa-di-papua-cGsH

41 https://haipapua.com/bupati-jayapura-tak-perlu-membawa-masalah-masjid-al-aqsha-ke-luar-daerah/

42 http://indonews.id/artikel/12335/Menag-Himbau-Kerukunan-Antar-Umat-Beragama-Harus-Dijaga-Atasi-Konflik-Masjid-Al-Aqsa-di-Papua/

43 https://www.kiblat.net/2018/04/03/begini-perkembangan-kasus-pembangunan-menara-masjid-di-jayapura/

Abepura beragama Kristen, "*Kalau dilihat, jarak gereja dan masjid sangat dekat. Begitu juga dengan rumah-rumah warga, di samping. Jadi, kalau jadwal ibadah di rumah warga yang dekat dengan masjid, kita selalu tunggu mereka selesai azan baru kita masuk untuk ibadah,".....*"Pendeta melarang kami untuk menegur mereka. *Kalaupun mereka ribut dengan suara toa yang nyaring, pendeta selalu bilang bahwa kita harus mendoakan mereka*," Keberatan warga Kristen mengenai pengeras suara yang bernunyi pada saat azan direspons oleh warga yang beragama Islam: "*Jadi, kalaupun ada yang merasa keberatan dengan suara azan yang berlebihan, saya kira bisa disampaikan ke forum kerukunan beragama*," ujarnya. Menurutnya, keberatan terhadap pengeras suara dari masjid belum pernah terjadi di Jayapura pada masa lalu. Protes terhadap suara azan yang terjadi sekarang karena terkait dengan perubahan kultur orang Papua dan semakin banyaknya para pendatang.[44] Merespons fenomena tersebut, Marianus Yaung, akademisi dari Universitas Cenderawasih mengemukakan bahwa kelompok muslim dari luar Papua seringkali kurang menghargai nilai-nilai kebudayaan orang Papua. Menurut Marinus, Panitia pembangunan masjid seharusnya mendiskusikan rencana konstruksi tersebut terlebih dahulu dengan komunitas Kristen. Kegagalan dalam mengkomunikasikan persoalan masjid ini ditafsirkan orang asli Papua sebagai tidak hormat pada warga setempat. Masalah yang seringkali berpotensi mengganggu hubungan antarumat beragama adalah penggunaan pengeras suara masjid. Pemerintah telah mengatur penggunaan pengeras suara melalui Instruksi Dirjen Bina Masyarakat Islam Kemenag nomor KEP/D/101/1978. Regulasi itu mengatakan bahwa hanya suara azan yang boleh ditinggikan dan pengeras suara boleh digunakan oleh imam atau pembaca Al Quran yang fasih dan bersuara merdu

44 https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-43473237

Penutup

Ketika Bourdieu menjelaskan kekuasaan simbolik dalam masyarakat Kabila di Aljazair (1977), disebutkan bahwa kebaikan kepala suku dengan anggota-anggota masyarakatnya pada dasarnya adalah "topeng" karena yang ada sesuatu yang disembunyikan yaitu keinginan untuk mendapatkan kepatuhan. Kekuasaan simbolik merupakan bentuk kekuasaan yang tidak dapat dikenali watak kekerasan dan kesewenang-wenangannya, tetapi dapat dikenali dari tujuannya untuk mendapatkan pengakuan. Identitas kelompok sosial dapat menjadi kekuasaan simbolik jika identitas tersebut merupakan bentuk eufemisasi yang digunakan untuk melegitimasi suatu pertarungan dalam ranah tertentu. Misalnya tanah masyarakat adat Papua atau SDM orang Papua dapat menjadi eufemisasi atau topeng untuk menyembunyikan kepentingan-kepentingan tertentu.

Paparan di muka menunjukkan bahwa perjuangan untuk memperoleh pengakuan akan identitasnya, Muslim Papua mengkontestasikannya dengan Kristen Papua dalam ranah politik dan keagamaan. Baik Kristen Papua maupun Muslim Papua pada awalnya memiliki habitus agama yang hampir sama yakni moderat dan toleran. Namun, sesudah berakhirnya Orde Baru, nampak perubahan habitus agama Kristen Papua dari moderat menjadi kurang moderat. Selain itu, mereka menggunakan kapital simbolik yaitu adat istiadat dan kedudukannya sebagai orang Papua asli. Jika dilihat dari kepemilikan kapital, Muslim Papua berada pada posisi subordinat, sedangkan Kristen Papua pada posisi dominan. Namun, dalam kontestasi identitas pada kasus penolakan terhadap STAIN tahun 2007, Kristen Papua mengalami deflasi kapital. Sementara, Muslim Papua mengalami inflasi kapital dengan menghadapi isu tanah adat dengan pemberdayaan orang Papua asli.

Pada kontestasi identitas dalam ranah politik dan keagamaan ini, Muslim pendatang tidak dapat mengambil peran apa pun karena mereka bukan orang Papua asli. Namun, Kristen pendatang sebagaimana direpresentasikan oleh Asosiasi Pendeta Indonesia (API) memiliki posisi yang lebih kuat karena memiliki persamaan agama dengan Kristen Papua. Kontestasi identitas antar umat beragama ini berawal antara Muslim pendatang dan Kristen pendatang. Namun tidak berkembang menjadi konflik horisontal karena komunitas Muslim Papua dan Kristen Papua dapat menyelesaikannya secara kekeluargaan melalui dialog dan komunikasi.

Daftar Pustaka

Al-Makassary, Ridwan. 2015. *Laporan Tim FKUB Papua tentang Insiden Tolikara 2015.* https://www.academia.edu/14857498/Laporan_Tim_FKUB_Papua_tentang_Insiden_Tolikara_2015.

Al-Makassary, Ridwan. 2017. "*Insiden Tolikara & Ja'far Umar Thalib: kontroversi mushalla yang" dibakar" dan drama jihad di Tanah Papua*. Kementerian Agama Provinsi Papua."

Arwam, Mark Rumbiak. 2003. *Ketika Ideologi Sebuah Bangsa Tiba Di Persimpangan Jalan, Solusi Damai Jilid 1*. Yogyakarta: Yogyakarta.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power* (the 5th ed.), edited by John B. Thompson and translated by Gino Raymond dan Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press.

Farhadian, Charles Edward. 2001. *Rising the Morning Star: A Social and Ethnographic History of Urban Dani Christian in New Order Indonesia*. Dissertation in Graduate School of Art and Science, Boston University.

Giay, Benny. 1998. *Gembalakanlah Umatku.* Jayapura: Deiyai.

Mawene, M.Th. 2003. *Ketika Allah Menjamah Papua*. Jayapura: Panitia Perayaan Tingkat Provinsi 148 tahun Injil Masuk di Tanah Papua.

Rizzo, Suzanna Grazia. 2004. From Paradise Lost to Promised Land: Christianity and the Rise of West Papua Nationalism. Disertation in the University of Wollongong, Australia, accessed on 24th October 2007.

Seluruh Umat Beragama Harus Pelihara Kamtibmas," Media Papua, Manokwari, 18 November 2005.

Data internet

Begini Perkembangan Kasus Pembangunan Menara Masjid di Jayapura. https://www.kiblat.net/2018/04/03/begini-perkembangan-kasus-pembangunan-menara-masjid-di-jayapura/

Bupati Jayapura: Tak Perlu Membawa Masalah Masjid Al-Aqsha ke Luar Daerah. https://haipapua.com/bupati-jayapura-tak-perlu-membawa-masalah-masjid-al-aqsha-ke-luar-daerah/

Gereja Jayapura Protes Pembangunan Masjid dan Suara Azan. https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/03/18/p5roix396-gereja-jayapura-protes-pembangunan-masjid-dan-suara-azan

Gereja Jayapura Protes Suara Adzan dan Menara Masjid, MUI Papua Siap Dialog. https://www.salam-online.com/2018/03/gereja-jayapura-protes-suara-adzan-dan-menara-masjid-mui-papua-siap-dialog.html.

Ini Kesepakatan PGI dan MUI Terkait Konflik Pembongkaran Menara Masjid Al-Aqsha Sentani. https://www.idntimes.com/news/indonesia/indianamalia/ini-kesepakatan-pgi-dan-mui-terkait-konflik-pembongkaran-masjid-al-aqsha-sentani-1

Kontroversi Pembangunan Menara Masjid Alaqsha Di Kabupaten-Jayapura: Sebuah Observasi Awal. http://m.tabloidjubi.com/artikel-14682-kontroversi-pembangunan-menara-masjid-alaqsha-di-kabupaten-jayapura—sebuah-observasi-awal.html_

Menag Berharap Masalah Masjid di Papua Selesai Lewat Musyawarah, https://kemenag.go.id/berita/read/507204/menag-berharap-masalah-masjid-di-papua-selesai-lewat-musyawarah

Menag Himbau Kerukunan Antar Umat Beragama Harus Dijaga Atasi Konflik Masjid Al Aqsa di Papua. http://indonews.id/artikel/12335/

Menag-Himbau-Kerukunan-Antar-Umat-Beragama-Harus-Dijaga-Atasi-Konflik-Masjid-Al-Aqsa-di-Papua/

MUI Sesalkan Sikap PPGJ Soal Menara Masjid Al Aqsa di Papua. https://tirto.id/mui-sesalkan-sikap-ppgj-soal-menara-masjid-al-aqsa-di-papua-cGsH

Pengeras suara masjid jadi polemik, pemerintah 'tak bisa intervensi'. https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-43473237

Polisi Selidiki Peristiwa Penyerangan di Distrik Muara Tami Papua. https://nasional.tempo.co/read/1180066/polisi-selidiki-peristiwa-penyerangan-di-distrik-muara-tami-papua/full&view=ok

Tolak Paham Radikal Aldp Tindak Jafar Umar Thalib. http://m.tabloidjubi.com/artikel-10098-tolak-paham-radikal-aldp--tindak-ja%E2%80%99far-umar-thalib-.html

Umat Beragama Kota Jayapura Tolak Kehadiran Ja'far Umar Thalib. http://tabloidjubi.com/16/2016/01/29/umat-beragama-kota-jayapura-tolak-kehadiran-jafar-umar-thalib/

Umat Islam Papua sepakat tolak semua tuntutan persekutuan gereja Jayapura. Diakses dari: https://www.portal-islam.id/2018/03/umat-islam-papua-sepakat-tolak-semua.html.

BAB V

MODEL IDEAL TRANSFORMASI KONFLIK: *BEST PRACTICES* DARI STUDI PERDAMAIAN DI AMBON

Abdul Jamil Wahab
Peneliti Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama
(Email: ajamilwahab@gmail.com, WA: 083871927200)

Pendahuluan

Latar Belakang

Konflik komunal pernah terjadi di kota Ambon dan Propinsi Maluku pada 1999-2002. Konflik tersebut melibatkan dua kelompok besar dari komunitas Muslim dan Kristen. Konflik dipicu oleh adanya cekcok yang diiringi perkelahian supir angkot dan seorang penumpangnya di kawasan Batu Merah Ambon. Keduanya kebetulan berbeda agama yaitu Islam dan Kristen. Tidak lama setelah peristiwa tersebut, konflik meletus antara kelompok Muslim dan Kristen. Beberapa hari kemudian, konflik meluas, tidak hanya di kota Ambon, tapi menyebar ke pulau-pulau lainnya, termasuk Pulau Buru, Seram, Halmahera, hingga Ternate.

Konflik Komunal di Maluku dan Maluku Utara menelan korban jiwa sebanyak 8.000-9.000 orang, 700 ribu warga mengungsi, dengan kerugian material sebesar 29 ribu rumah terbakar, 7.046 rumah

rusak, serta 45 masjid, 57 gereja, 719 toko, 38 gedung pemerintah, dan 4 bank hancur (Survey LSI, 2012). Konflik tersebut, merupakan salah satu konflik "atas nama agama" terbesar di Indonesia, bahkan di dunia pada abad ke-21 ini. Konflik tersebut, bukan hanya memakan banyak korban jiwa dan harta benda, tetapi juga menimbulkan dampak kerusakan sosial yang sangat kompleks.

Beberapa pengamat menuliskan hasil kajiannya terkait faktor-faktor penyebab terjadinya konflik. Tri Ratnawati berkesimpulan bahwa konflik yang terjadi di Ambon, lebih karena adanya kepentingan kekuasan dan mengorbankan komunitas Ambon. Melalui pendekatan sejarah, Tri Ratnawati juga menyebutkan, sejarah Ambon cukup "bersih" dari sejarah konflik antaragama di antara masyarakat Ambon, untuk itu, yang terjadi adalah sebuah periode perubahan rezim, dari rezim yang otoriter menuju apa yang disebut dengan "rezim demokrasi" (Tri Ratnawati, 2003:13).

Sedangkan Azyumardi Azra menyimpulkan, perubahan demografi, ekonomi, dan politik inilah yang menjadi faktor pertumbuhan permusuhan etnik dan agama. Pemerintah Orde Baru yang dipimpin Suharto gagal menangani masalah-masalah laten ini. Bagi Azra, kerusuhan massal di Ambon terjadi antara masyarakat Muslim yang terdiri warga Maluku asli dan para pendatang yang lebih dikenal BBM (Bugis, Buton, dan Makasar) dengan penduduk asli yang beragama Kristen. Pendatang BBM, secara demografi melampaui jumlah Kristen, mereka juga mendominasi perekonomian Maluku. Selain itu, selama lebih dari dua dekade terakhir sebelum konflik, mobilitas politik masyarakat Muslim mengalahkan Masyarakat Kristen yang sebelumnya mendominasi birokrasi lokal. Dalam konflik tersebut, agama telah digunakan sebagai pengumpul masa dan melegitimasi tindak kekerasan terhadap masing-masing agama (Azyumardi Azra, 2003:69-70).

Para ahli sosial lainnya, juga menyebutkan hal yang kurang lebih serupa. Menurut mereka, terjadinya konflik komunal Ambon dan Maluku lebih banyak disebabkan persoalan nonkeagamaan, yaitu politik maupun ekonomi. Faktor-faktor nasional seperti transisi politik, dominasi sipil yang menggeser peran militer di panggung pemerintahan, krisis ekonomi, dan sebagainya, dianggap sebagai faktor yang memuluskan jalan bagi ketegangan antar kelompok. Oleh mereka, agama dianggap sebagai "faktor komplemen" yang tidak penting (lihat misalnya studi yang dilakukan Bertrand, 2002, 2004; van Klinken, 2001, 2007; Azca, 2003).

Namun demikian, beberapa ahli lainnya berpandangan bahwa faktor yang bersifat keagamaan turut berkontribusi terhadap terjadinya konflik tersebut. Chris Wilson yang melakukan riset dan *fieldwork* tentang konflik antaragama di Maluku Utara (Halmahera, Ternate, Tidore, dan lain-lain) menunjukkan bahwa agama tidak hanya digunakan sebagai saran provokasi oleh kelompok-kelompok kepentingan tertentu, baik tingkat pemerintah/negara maupun masyarakat, tetapi juga "*simultaneously heightened the emotions of combatans, facilitated the mobilization of militias, determined the form of that mobilization (e.g. the names, clothing and subolism those militias in the field*". Chris Wilson berkesimpulan, tidak bisa diabaikan adanya nuansa konflik (perang) keagamaan dalam konflik tersebut (Chris Wilson, 2008:192-193).

Dari uraian di atas, bisa disimpulkan bahwa konflik muncul dengan motif yang tidak tunggal. Di samping ada motif-motif sosial ekonomi, politik, kekuasaan, juga ada soal teologis dan sikap keagamaan yang ekslusif. Dalam konteks konflik Ambon dan Maluku, pada mulanya memang ada perseteruan politik dan ekonomi, yang kemudian perseteruan itu diberi bumbu teologi untuk menambah energi guna memenangkan pertarungan. Akibatnya konflik komunal

yang melibatkan komunitas Muslim dan Kristen dalam jumlah besar pun tidak terhindarkan.

Signifikansi

Meski ada beberapa upaya yang dilakukan pemerintah dan masyarakat dalam resolusi konflik dan pembangunan perdamaian, namun melihat besarnya penampakan dan intensitas konflik, serta banyaknya jumlah korban dan kerugian yang diakibatkan konflik, upaya resolusi konflik dan pembangun perdamaian di Ambon membutuhkan upaya yang tidak sederhana. Konflik yang besar membutuhkan *effort* yang juga besar. Resolusi konflik dan pembangunan perdamaian di Ambon membutuhkan sinergitas, sekaligus upaya yang komprehensif, sehingga hasilnya bisa sesuai harapan.

Untuk itu, penting dilakukan kajian, apa saja upaya-upaya yang telah dilakukan pemerintah, masyarakat, maupun elemen lainnya dalam resolusi konflik dan pembangunan perdamaian, serta sejauhmana efekivitasnya. Perdamaian yang dimaksud di sini, tentu tidak hanya dengan sekedar membangun kembali perdamaian dalam pengertian absennya kekerasan. Namun sejauh mana hubungan kerja sama yang konstruktif dalam komunitas lintas iman kembali terwujud dalam relasi-relasi sosial sebagaimana sebelum konflik.

Rumusan Masalah dan Tujuan Penelitian

Berdasarkan identifikasi permasalahan yang telah dideskripsikan tersebut, selanjutnya dirumuskan perumusan masalah penelitian yaitu: 1) Bagaimana bentuk-bentuk tranformasi konflik yang telah dilakukan pemerintah dan masyarakat pascakonflik di Ambon?; 2) Adakah pola tranformasi konflik yang dilakukan pemerintah

dan masyarakat yang dianggap ideal dalam mewujudkan kembali perdamaian?; 3) Apa sajakah nilai-nilai luhur, yang berasal dari tradisi/budaya dan keagamaan yang strategis dan kontributif bagi tranformasi konflik di kota Ambon?

Selanjutnya, berdasarkan permasalahan penelitian tersebut, ditetapkan beberapa tujuan penelitian yaitu: 1) Mendeskripsikan *best practices* (praktik terbaik) pola-pola tranformasi konflik yang telah dilakukan pemerintah dan masyarakat di kota Ambon; 2) Merumuskan model tranformasi konflik yang ideal, sebagai strategi dalam penyelesaian konflik komunal atau konflik antarumat beragama.

Kajian Teoritis

Istilah "konflik" secara terminologi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti percekcokan; perselisihan; pertentangan. Dalam kamus The Collins Consice, disebutkan bahwa konflik adalah "*a struggle between opposing force*" atau perjuangan antara kekuatan yang berlawanan atau bertentangan. Selain itu konflik juga diartikan sebagai "*opposition between ideas, and/or interests*" atau pertentangan antara idea dan/atau kepentingan. Dengan demikian, menurut kamus tersebut, konflik dapat berupa fisik, dapat pula berbentuk wacana.

Dalam kamus tersebut, terdapat istilah lain yang mirip dengan konflik yaitu *dispute* (perselisihan) yang dalam Bahasa Inggris artinya "*to quarrel about (something)*" atau bertengkar atau berselisih tentang sesuatu hal. Secara konseptual keduanya (*conflict* dan *dispute*) seakan tidak memiliki perbedaan. Namun dalam pemakaian sehari-hari terdapat perbedaan. Kata *dispute* (perselisihan) sering diasosiasikan dengan perbedaan yang tidak sampai pada kontak fisik berupa kekerasan. Artinya konflik dimaknai sebagai perselisihan

yang disertai kekerasan, sementara *dispute* tidak disertai kekerasan. Apabila keduanya membawa persoalan ke pengadilan, para pihak disebut *disputans*. Dengan demikian jelaslah bahwa konflik, dalam pemakaian sehari-hari lebih mengarah pada penyikapan terhadap perbedaan yang berupa kekerasan (Ahmad Gunaryo, 2017:25-26).

Terkait dengan model-model penyelesaian konflik, Diana Francis menyatakan, dalam transformasi konflik setelah aksi-konfrontasi (konflik terbuka) menawarkan tahapan dan proses yaitu: 1) resolusi konflik (persiapan untuk dialog, negosiasi, kesepakatan, modifikasi dari *stereotype* memproses masa lalu, dan rekonsiliasi/ resolusi), 2) penciptaan perdamaian yaitu pembangunan kembali terhadap komunitas, rekontruksi/pembangunan demokrasi/ partisipasi politik, dan 3) proses konstan untuk pelestarian perdamaian dan pengelolaan konflik yang konstruktif untuk pencegahan konflik/ kekerasan (Diana Francis, 2006:101).

M. Mukhsin Djamil mengutip pandangan Aruf Fathurrahman yang menyebutkan, bahwa saat ini setidaknya ada lima model regulasi konflik yaitu: *Pertama,* model partisi, yaitu pemisahan secara tegas antara satu etnis dengan etnis lain. Model ini jarang sekali digunakan dan hal ini hanya dimungkinkan apabila sebuah etnis benar-benar hidup terpisah dari garis demokrasi negara. *Kedua,* model dominasi, yaitu satu dominasi etnis terhadap etnis lain, biasanya melalui model kekerasan atau tidakan diskriminatif. Model ini mendasar pada asumsi kekerasan sebagai alternatif mengakhiri kekerasan lebih lanjut. *Ketiga*, model asimilasi. Model ini adalah bentuk halus dan lebih maju dari model dominasi, yaitu ada dominasi kelompok tertentu atas kelompok lain, namun model asimilasi ini dilakukan secara lebih alamiah. *Keempat,* model konsolidasi. Model ini mengakui eksistensi setiap pembedaan yang ada dan mencoba untuk mengharmonikan perbedaan-perbedaan itu. Dalam hal ini, kelompok mayoritas bukan

pihak yang menentukan dalam berbagai hal, tetapi berbagai ketentuan diputuskan berdasarkan konsensus dan kompromi. *Kelima,* memiliki kesamaan dengan model keempat, yaitu mengakui terhadap adanya persamaan entis, tetapi tidak memiliki keterkaitan dengan hal-hal yang sifatnya politis. Model ini disebut dengan sinkretisme. Negara dalam hal ini berusaha mengakomodasikan dan mengekspresikan berbagai perbedaan yang ada dan menganggap semua etnis yang ada memiliki posisi yang sama dan diperlakukan secara adil (M. Mukhsin Jamil, 2017:150-151).

Di masa Orde Baru, deideologisasi merupakan salah satu langkah manajemen konflik yang diterapkan di era 1980-an. Deideologisasi diberlakukan dalam rangka restrukturisasi kekuasaan Negara *vis a vis* masyarakat. Kebutuhan ideologisasi bisa diartikan juga sebagai kebutuhan ideologisasi, sebab dilakukan berbarengan dengan penjauhan masyarakat dari ideologi informal, dan ujungnya di arahkan pada ideologi formal negara. Dalam kerangka itu deideologisasi menjadi agenda politik penting bagi pemerintahan Orde Baru terutama dalam rangka mempertahankan dan makin mengakumulasi kekuasaan (Eep Saifullah Fatah, 2010:236-237).

Motodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Data diperoleh dengan melakukan wawancara, observasi, dan kajian pustaka atau dokumen. Wawancara dimaksudkan untuk memperoleh informasi atau data secara lisan maupun tertulis sebagai respons dari pertanyaan yang diajukan. Wawancara dilakukan dengan sejumlah pihak, yaitu para tokoh masyarakat, tokoh dan pimpinan ormas kegamaan, pejabat pemerintah daerah, dan masyarakat yang memahami permasalahan pembangunan perdamaian pascakonflik di kota Ambon. Sementara

obervasi dilakukan di lokasi-lokasi yang pernah mengalami konflik dan aktivitas rekonsiliasi konflik dan perdamaian di kota Ambon.

Sedangkan kajian pustaka/dokumen, dilakukan terhadap benda atau informasi tertulis atau cetak yang bersifat pasif, dari sisi ilmiahnya dapat dipergunakan sebagai alat penunjang untuk memberikan informasi dalam proses penelitian. Dokumen yang dipelajari di sini terkait dengan catatan hasil penelitian sebelumnya, regulasi, dan laporan pelaksanaan program, foto-foto terkait peristiwa konflik, serta dokumen pendukung lainnya. Pengambilan data dilakukan pada bulan Juli dan Agustus 2020.

Temuan dan Pembahasan

Sejak konflik pecah, telah banyak upaya yang dilakukan pemerintah dan masyarakat dalam mendorong tranformasi konflik di Maluku. Sebagaimana telah disebutkan, transformasi konflik (*conflict transformation*) membahas sumber politik dan sosial yang lebih luas dari suatu konflik, dan mencoba mentransformasikan energi negatif peperangan menjadi sebuah perubahan sosial politik yang bersifat positif. Transformasi konflik merupakan strategi yang lebih menyeluruh dan berjangkauan jangka panjang; selain juga merupakan strategi yang membutuhkan komitmen yang paling lama dan bercakup luas. Berikut penjelasan masing-masing tahapan dan proses transformasi konflik dalam konteks peristiwa yang terjadi di Ambon.

Resolusi Konflik

Pemerintah pusat dan daerah, berusaha menyelesaikan pertikaian di Ambon dengan menghubungkan relasi sosial putra-putra Maluku yang terputus akibat konflik. Ketika itu, Gubernur Maluku

(M. Saleh Latuconsina) tidak henti-hentinya menyerukan pentingnya perdamaian dan rekonsiliasi Kristen-Muslim. Pada 12 Desember 1999, Presiden Gus Dur dan Megawati dan beberapa menteri datang ke Ambon, namun upaya itupun belum berhasil meredam konflik.

Secara spesifik, beberapa upaya yang telah dilakukan antara lain, *pertama,* sejak empat hari setelah pecah "Perang Ambon", yaitu 23 Januari 1999, Gubernur Saleh bersama Danrem Maluku (Kol. Inf. Hikayat), Ketua Sinode GPM Sammy Titaley, Uskup Ambon Mgr. P.C. Mandagi, dan Ketua MUI Maluku R.R. Hasanusi serta beberapa tokoh masyarakat lainnya melakukan pawai keliling dengan maksud mengajak massa yang bertikai untuk segera menghentikan kekerasan.

Kedua, pada tanggal 7 Desember 1999, di hadapan Muspida dan para tokoh masyarakat, serta TNI/Polri, Gubernur Saleh membacakan "Deklarasi Menahan Diri-Menghentikan Pertikaian" yang ditandatangani oleh Abdullah Tuasikal (Muslim) dan J.J. Polanaya (Protestan), dan Pastor Agus Ulahaiyanan (Katolik).

Ketiga, pada tanggal 18-22 Juni 2001, digelar Musyawarah Besar Umat Islam Maluku. Musyawarah ini kemudian melahirkan organisasi baru umat Islam bernama Badan Imarah Muslim Maluku (BIMM) yang diketuai oleh Tuan Guru Ali Fauzi. *Kempat,* berusaha menggalang peran serta para elite lokal di tingkat desa dengan mendukung para *latupatti* (raja-raja negeri di Maluku) mereka diajak untuk melakukan rekonsiliasi konflik (Sumanto Al-Qurtuby, 2018:89-90).

Adapun terkait peran pemerintah pusat, ada tiga pendekatan penting yang dilakukan yaitu: *Pertama*, pendekatan keamanan. Pendekatan ini dilakukan dengan mengirim pasukan TNI dan Polri ke Maluku, dengan tujuan mencegah bentrokan langsung antara warga serta memelihara keamanan masyarakat.

Kedua, pendekatan rehabilitasi. Pendekatan ini bersifat penanganan darurat terhadap para korban kekerasan, seperti bantuan kemanusiaan kepada para pengungsi, rehabilitasi rumah-rumah warga yang hancur, serta pembangunan sarana umum yang vital.

Ketiga, pendekatan rekonsiliasi dan perdamaian. Pemerintah (sejak Presiden Habibie) membentuk Tim 11 yang beranggotakan TNI/Polri dari Maluku, anggota DPR RI dan tokoh-tokoh Maluku di Jakarta, dan sebuah tim dipimpin Bambang W. Suharto. Salah satu upayanya adalah menyelenggarakan ikrar perdamaian di lapangan Merdeka Ambon pada 12 Mei 1999, namun sayang umur perdamaian itu tidak panjang.

Keempat, di masa Megawati menjadi presiden, pemerintah melalui Menko Jusuf Kalla (JK) dan Menko Polkam Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), mengajak kedua komunitas melakukan perundingan damai. Akhirnya melalui proses panjang dicapai kesepakatan melalui "Pertemuan Maluku di Malino" tanggal 11-12 Februari 2002 yang kemudian menghasilkan 11 kesepakatan "Perjanjian Maluku di Malino" (Sumanto Al-Qurtuby: 91-93).

Tidak hanya pemerintah, tapi masyarakat, khususnya para tokoh agama juga sangat besar perannya dalam upaya penciptaan perdamaian. Misalnya upaya yang dilakukan beberapa tokoh antara lain: *Pertama,* Husein Toisuta, Imam Masjid al-Huda Ahuru, yang sejak awal konflik meletus sudah terlibat dalam proses resolusi konflik. Bersama beberapa rekannya, ia mendatangi gereja Petra untuk mengadakan perundingan dengan komunitas Kristen agar konflik komunal tidak terjadi.

Kedua, Pdt. John Sahalessy dari negeri Wayame (Pulau Ambon). Ia bersama sejumlah tokoh Muslim dan Kristen setempat, termasuk unsur pemerintah dan pihak keamanan membentuk "Tim 20" (10

Kristen dan 10 muslim) yang bertugas mencegah terjadinya kekerasan dan membendung upaya provokasi di Wayamme.

Ketiga, Pdt. I.J.W. Hendriks, Ketua Sinode GPM 2000-2005. Ia menolak tuntutan sebagian kelompok militan Kristen yang menginginkan sinode mem-*back up* penuh "Perang Maluku". Pdt. Hendriks memperkenalkan "Teologi Pro hidup" sebagai imbangan dari "Teologi Jihad" yang dikembangkan pihak pro perang. Ia juga berdemonstrasi seorang diri di kantor Gubernur sambil mengenakan pakaian kependetaan lengkap dengan Al-Kitab dan Torah. Di tubuhnya dililitkan kertas manila bertulis "Stop Kekerasan" (Sumanto Al-Qurtuby:95-98).

Peran signifikan bagi perdamaian juga dilakukan oleh para tokoh dan aktivis perempuan, baik dari Islam, Katolik, dan Protestan. Gerakan ini dikenal dengan "Gerakan Perempuan Peduli" (GPP). Pdt. Etha Hendriks salah satu pendirinya, mengajak tokoh-tokoh perempuan untuk berbuat sesuatu guna mencegah konflik. Sejumlah tokoh pun terlibat seperti Etha Henriks, Ica Latuconsina (istri gubernur), dan Paula Rejaan (wakil gubernur). Beberapa tokoh perempuan, akhirnya berkumpul di Rumah Gubernur Saleh Latuconsina pada Agustus 1999. Mereka bersepakat menyerukan kepada pemerintah dan semua pihak untuk penghentian konflik. Pertemuan itu kemudian ditindak lanjuti dengan serangkaian pertemuan lainnya untuk merancang aksi-aksi perdamaian dan rekonsiliasi konflik (Sumanto Al-Qurtuby:100-104).

Selain adanya upaya-upaya yang dilakukan secara terencana (*intended*) bagi usaha perdamaian sebagaimana dideskripsikan di atas, terdapat aktivitas masyarakat yang bersifat aktivitas sosial-kultural yang tidak disengaja. (*unintended*), namun memiliki pengaruh dalam rekonsiliasi di Maluku , seperti yang dilakukan oleh perempuan *papalele* atau ibu-ibu pedagang ikan dan sayuran. Secara

tidak disengaja, aktivitas mereka, terbukti efektif berperan dalam rekonsiliasi konflik. *Papalele* adalah sebutan lokal yang tidak asing bagi masyarakat kota Ambon dan sekitarnya. Mereka adalah orang-orang yang melakukan aktivitas ekonomi jual-beli bagi masyarakat. *"Papa"* berarti membawa atau memikul dan *"lele"* yang berarti keliling. Jadi *papalele* berarti "berkeliling membawa atau memikul" (Rizard Jemmy Talakua, 2017:168).

Aktivitas berjualan keliling perkampungan di dalam kota, menciptakan relasi sosial. Dari situ, suasana keakraban dan persaudaran tumbuh di antara perempuan *papalele* sebagai penjual dan warga kampung sebagai pembeli. Hubungan antara aktivitas berjualan ini dengan proses rekonsilisasi serta membangun upaya perdamaian di Maluku, khususnya kota Ambon. Munculnya perempuan *papalele* ini di samping didorong oleh faktor ekonomi rumah tangga yang membuat perempuan harus melakukan pekerjaan di luar rumah untuk membantu suami, mencari pendapatan tambahan untuk membiayai kebutuhan rumah tangga. *Papalele* memegang peran penting bagi harmonisasi sosial. Kepentingan *papalele* untuk menyambung hidup menjadikan mereka pada posisi netral dalam konflik. Aktivitas *papalele* dengan berjualan di pasar memengaruhi rekonsiliasi kedua komunitas yang bertikai di tingkat akar rumput.

Penciptaan dan Pelestarian Perdamaian

Meski peristiwa konflik telah berlangsung 21 tahun, namun upaya-upaya penciptaan perdamaian terus dilakukan. Semua pendekatan memiliki dimensi kelemahan, namun befungsi untuk saling melengkapi. Berikut deskripsi upaya-upaya yang saat ini masih dilakukan baik oleh pemerintah maupun masyarakat, sebagai bagian dari upaya preventif guna mencegah kembali terjadinya konflik.

Gereja Protestan Maluku (GPM)

Gereja Protestan Maluku (GPM) memiliki peran besar dalam mengimplementasikan gagasan perdamaian di Maluku. GPM menggerakkan gereja-gereja menjadi lokomotif perdamaian dan mengubah *mindset* yang positif dan konstruktif bagi relasi Kristen-Muslim. W.B Pariaman, Wakil Ketua Sinode Gereja Protestan Maluku (GPM) menuturkan, GPM adalah bagian dari masyarakat, hal itu tercermin dari tata gereja (seperti UUD) bersifat inklusif. GPM membangun relasi yang benar-benar positif. Bertolak dari Gereja dan Tata Gereja, kemudian di-*breakdown* menjadi "Orang Basudara" yang artinya gereja harmonis dengan semua. Dalam pandangan GPM, untuk membangun perdamaian di Maluku diperlukan langkah-langkah komprehensif dan langkah-langkah bijaksana bagi penyelesaian politik. Perlu dibangun suatu pandangan keagamaan atau spiritualitas yang bisa mendorong umat dan para pelayan untuk selalu dapat menciptakan perdamaian (Wawancara dengan WB Pariaman di GPM Kota Ambon, 21-07-2020).

Masih menurut W.B Pariaman, dalam mewujudkan stabilitas dan keamanan di Maluku, GPM juga selalu mendukung langkah-langkah yang dapat mendorong terciptanya kemanan dan harmoni sosial, misalnya dengan mendukung dan memaksimalkan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yaitu forum antar iman yang dibentuk pada tahun 2000-an. Untuk itu GPM terus membangun relasi dengan tokoh-tokoh Islam seperti Jacky Manuputu dan Abidin Makano, serta tokoh-tokoh pemuda Maluku. Menurut W.B Pariaman, pendekatan sosiologi dibutuhkan agar warga masyarakat tidak terjebak dalam konflik.

Selain pendekatan politik, keamanan, dan sosial, menurut W.B Pariaman, pendekatan ekonomi juga penting, yaitu dengan menggerakkan *sharing suplay* atau ekonomi berkeadilan; dengan

memberikan peluang dan kesempatan yang sama bagi masyarakat dalam aktivitas ekonomi. Sedangkan bagi masyarakat yang tidak berdampak, pendekatan ekonomi dilakukan melalui bantuan sosial (bansos). Misalnya dalam peristiwa gempa bumi yang pernah melanda Ambon tahun 2019. GPM melakukan tanggap darurat dalam bentuk bantuan kemanusiaan. Gerakan tersebut diberikan kepada para korban bencana dengan tidak memandang agamanya.

Dalam lingkup pendidikan sekolah, GPM mengembangkan Pendidikan Etika Kristen (Petik) di sekolah-sekolah yang ada di lingkungan GPM. Inti dari Petik adalah landasan teologis Protestan, bahwa Yesus selalu mengampuni, mengasihi, dan solider. Penanaman nilai-nilai perdamaian dan toleransi sejak usia sekolah sangat penting, guna menumbuhkan kesepahaman dalam perbedaan. Petik menawarkan pendekatan dialogis untuk menanamkan kesadaran hidup bersama dalam keragaman dan perbedaan, dibangun atas semangat kesetaraan dan kesederajatan, saling percaya, saling memahami, menghargai perbedaaan, keunikan dan independensi. Model pendidikan semacam ini memberikan konstruk baru yang bebas dari prasangka dan stereotipe mengenai agama orang lain, bebas dari bias dan diskriminasi atas nama apapun, baik itu agama, jender, ras, warna kulit, kebudayaan, maupun kelas sosial.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Maluku

Dalam pandangan Abdul Manan Latuconsina, Sekretaris MUI Provinsi Maluku, upaya-upaya pembangunan perdamaian yang dilakukan banyak pihak efektif dalam menciptakan perdamaian di Ambon atau Maluku secara umum, sebagai indikatornya, ada banyak even nasional yang sukses di Ambon, seperti acara MTQ Nasional tahun 2012 yang dilaksanakan di Kota Ambon. Acara tersebut berlangsung damai dan sukses, acara tersebut terselenggara dengan

kontribusi pihak Muslim saja tapi juga pihak non Muslim. Sebagai contoh, saat itu kafilah (rombongan) MTQ dari Banten menginap di Keuskupan Ambon.

Menurut Manan, terkait dengan program kerukunan, bagi internal umat Islam, MUI memiliki program pembinaan da'i, dalam kegiatan tersebut, selain terdapat materi bagi peningkatan kapasitas para da'i, juga terdapat materi peningkatan wawasan kebangsaan. Pada tahun 2020 ini, setelah masa pandemik nanti, ada program "Safari Dakwah Kebangsaan". Akan keliling ke 11 kab/kota, dari MUI Maluku akan ada 5 orang yang akan berangkat ke masing-masing kab/kota tersebut. Jadi dari 55 pengurus akan dibagi jadwalnya. Di kab/kota pelaksanaan kegiatan tersebut, ada dua forum yaitu forum lintas agama dan intern agama. Program "Safari Dakwah Kebangsaan" tersebut difasilitasi oleh Pemda Prov. Maluku.

Menurut Abdul Manan, saat ini dialog-dialog di tingkat elite sudah kuat, tinggal di tingkat akar rumput. Masyarakat masih ada satu-dua orang, yang masih tidak bisa rukun. Manan menyatakan: "Saya tidak menafikan ada persoalan-persoalan prinsip, yang ada pada ideologi masing-masing pemeluk agama. Itu yang unik dari Maluku, satu sisi bisa cair, di sisi lain, jika ada persoalan bisa mudah bereaksi." Manan menegaskan: "Hal itu positif, jangan karena kerukunan kita jual akidah" (Wawancara dengan Abdul Manan Latuconsina di Kantor MUI Kota Ambon, 20-07-2020).

Masih menurut Manan: "*Tingkat doktrin masing-masing agama tinggi, ada fanatisme pemeluk agama. Ini memang ideologi. Masyarakat sering terjebak dengan simbol-simbol, keterpanggilan menjadi sangat cepat. Itu (fanatisme) sekaligus tantangan. Jika tidak dicairkan di akar rumput, bisa jadi gesekan besar. Leluhur kita mengantisipasi dengan Pela Gandong. Jadi kerukuanan di akar*

rumput harus tetap diprotek. Pela Gandong itu salah satu cara warisan leluhur di Ambon".

Pela telah menjadi warisan masyarakat Maluku yang diturunkan dari satu generasi ke generasi dan dijadikan sebagai ingatan kolektif yang harus dipertahankan. *Pela* terbentuk oleh dua atau lebih negeri dan harus didasari dengan perjanjian yang sakral melalui upacara Sumpah pela yang dilakukan oleh para leluhur (Thomas, 2010: 167). Sedangkan, *gandong* merupakan bentuk persaudaraan yang terikat atas dasar hubungan geneologis. *Gandong* berasal dari kata "kandung" yang menyiratkan hubungan persaudaraan berdasarkan garis keturunan. Umumnya, ikatan *pela* dan *gandong* dibangun antar negeri Islam dan negeri Kristen. Negeri-negeri yang memiliki hubungan pela dan gandong selalu hidup saling melindungi dan saling membantu.

Pela dilakukan karena adanya saling membantu dan tolong menolong baik antara satu pemeluk agama yang sama, maupun antara pemeluk agama yang satu dengan agama lain. Hubungan persaudaraan yang terjalin akibat pela amatlah kuat, bahkan ada yang diikat dengan sumpah, meminum darah, dan disertai dengan beberapa perjanjian: 1) Tidak boleh saling menyakiti, 2) Tidak boleh saling mengganggu, 3) Tidak boleh saling bermusuhan, 4) Harus saling bantu dan tolong menolong, 5) Harus saling menghormati dan 5) Harus saling menjaga dan memelihara hubungan persaudaraan.

Sementara *Gandong* terjadi karena adanya hubungan kekerabatan antara suatu negeri dengan negeri lain yang berbeda agama. Itu sebabnya di Ambon dan Maluku banyak terdapat agama Islam dan Kristen dalam satu marga. Misalnya marga "Patty", "Manuputty", "Tahapary", "Bakarbessy", "Walalayo", "Toisuta", "Tatuhey", dan lainnya.

Implementasi dari hubungan persaudaraan dan kekerabatan *Pela Gandong* dapat dilihat pada aktivitas keseharian masyarakat Maluku. Misalnya ketika masyarakat negeri Galala menutup atap Gereja Galala dibantu oleh masyarakat Hitu, ketika masyarakat Negeri Larike membangun masjid dibantu oleh masyarakat Negeri Alang. Demikian halnya, ketika masyarakat Negeri Kailolo membangun masjid Nan Datu dibantu oleh masyarakat Tihulale. Sebaliknya, ketika masyarakat Negeri Tihulale membangun Gereja Beth Eden, masyarakat Kailolo datang membantu.

Kantor Kementerian Agama Kota Ambon

Program kerukunan intra dan inter-umat beragama juga menjadi prioritas Kementrian Agama Kota Ambon. Remon sebagai Kasi Bimas Kristen Protestan Kankemenag Kota Ambon menyatakan bahwa Kementerian Agama selama ini memiliki beberapa program kegiatan terkait kerukunan antara lain: *Pertama,* pertemuan tokoh-tokoh agama dengan pimpinan gereja, jumlah peserta sesuai jumlah gereja yang ada yaitu 40-an orang. Frekuensi pertemuan dalam 1 tahun lebih dari sekali, sekitar 2-3 kali. *Kedua,* program kunjungan ke rumah ibadat mingguan gereja, yaitu ke GPM dan GBI. *Ketiga,* bantuan rehabilitasi gereja dan pemberian buku-buku keagamaan (Wawancara dengan Remon di Kankemenag Kota Ambon, 19-07-2020).

Selain kegiatan tersebut, di Kota Ambon terselenggara kegiatan dialog kerukunan lintas agama. Kegiatan dialog tersebut dilakukan oleh Pemerintah Daerah Kota Ambon dan dihadiri oleh perwakilan gereja, masjid, dan rumah ibadah lainnya. Masing-masing gereja, masjid, atau rumah ibadah mengirim dua utusan. Kegiatan ini diikuti oleh sekitar 80-an peserta, terdiri dari 40 rumah ibadah dengan masing-masing mengirim dua orang utusan.

Kegiatan bertema kerukunan antarumat beragama di Kota Ambon, juga diselenggaran oleh Kanwil Kemenag Provinsi Maluku dengan menyelenggarakan gerak jalan dalam rangka Hari Amal Bakti (HAB) Kementerian Agama. Kegiatan HAB merupakan peringatan hari ulang tahun Kemenag, sehingga menjadi kegiatan nasional di lingkungan Kementrian Agama. Kegiatan HAB, selain di Pusat (Jakarta) juga diperingati di seluruh Kantor Kemenag Wilayah (Kawil) yaitu tingkat provinsi, juga oleh Kankemenag Kabupaten/ Kota dengan berbagai bentuk kegiatan.

Cornelis selaku Penyelenggara Katolik Kantor Kementrian Agama Kota Ambon menyatakan, ajaran gereja sangat menekankan perdamaian bagi umat manusia. Yesus mengatakan seluruh manusia adalah sama. Ajaran itu disebarkan oleh gereja, bahwa toleransi, dan basudara dengan semua manusia adalah ajaran gereja. Ajaran tersebut terdapat dalam Konsili Vatikan II, yaitu pertemuan uskup sedunia membahas persoalan yang dihadapi gereja pada tahun 60-an. Menurut Cornelis, keputusan Konsili tersebut menyebutkan, "Gereja Katolik harus berkomunitas dengan semua agama. Semua manusia saudara kita". Dalam ajaran Katolik manusia harus hidup damai bersama agama-agama lain, termasuk yang ateis (Wawancara dengan Cornelius di Kankemenag Kota Ambon, 19- 07-2020).

Selanjutnya, ia juga menjelaskan, budaya Maluku linier dengan ajaran gereja, "Potong kuku rasa di daging". Itu artinya: "Apa yang tidak suka orang perlakukan pada saya, saya juga tidak boleh perlakukan pada orang lain". Sebagai upaya mewujudkan ajaran tersebut, ada bantuan Katolik untuk korban gempa di Maluku pada tahun 2019. Bantuan itu disalurkan ke para korban gempa sesuai kemampuan gereja.

Pada lingkup pendidikan agama di kota Ambon, Abdul Karim Tuley selaku Kasi Pendidikan Islam menuturkan, terdapat beberapa

kegiatan dalam rangka meningkatkan kerukunan antarumat beragama yang dilakukan Kasi Pendidikan Kemenag antara lain: *Pertama,* mengundang pimpinan lintas agama dalam kegiatan yang dilakukan Kemenag. Misalnya kegiatan kerja sama Ikatan Guru Indonesia (IGI) dan madrasah, kegiatan tersebut merupakan sinergi antara sekolah dan madrasah. Dalam program tersebut, peserta yang diundang melibatkan para guru lintas agama. *Kedua,* kegiatan koordinasi antara Kasi dan guru-guru lintas agama. *Ketiga,* kegiatan konsultasi para pengawas lintas agama. *Keempat,* klarifikasi informasi yang beredar di *whatsapp group* medsos (WAG). *Kelima*, kunjungan antar lembaga pendidikan (sekolah atau madrasah). Contoh bulan Februari 2020, MTs al-Mabrur mengadakan perkenalan melibatkan guru dan siswa muslim di daerah Laha. Sedangkan pada Juli 2020, ada kegiatan kunjungan MIN 1 ke sekolah Kristen (Wawancara dengan Abdul Karim Tuley di Kankemenag Kota Ambon, 19-07-2020).

Guru Bacarita

"Guru Bacarita" adalah sebuah upaya perdamaian yang telah dilakukan oleh organisasi LAPPAN (Lingkar Pemberdayaan Perempuan dan Anak) pada tahun 2018. Organisasi LAPPAN merupakan organisasi lokal Ambon, didirikan oleh Baihajar Tualeka.[1] "Guru Bacarita", mendapat pendanaan program dari YCG (Yayasan Cahaya Guru) di Jakarta. Program ini dilakukan dengan target sasaran persekolah sekitar 50-an guru lintas agama. Program di lakukan di beberapa sekolah antara lain: SMPN 9 Ambon, SMPN 4 Salahutu, dan MTs al-Ikhlas Ambon (Wawancara dengan Baihajar Tualeka, di Ambon, 18/07/2020).

1 Baihajar meraih penghargaan Anugerah Saparinah Sadli pada 2012, sebagai perempuan yang menginspirasi karena pemikiran dan tindakannya dalam meuwujudkan perdamaian di Maluku. Setahun kemudian, dia mendapatkan penghargaan Indonesian Women of Change Award 2013 dari pemerintah Amerika Serikat (AS).

Ada dua agenda besar dalam kegiatan ini yaitu diskusi kelompok terpumpun (*focus group discussion*) dan kunjungan ke rumah-rumah ibadah. Dalam diskusi kelompok terpunpun (FGD) tersebut, pendekatan yang digunakan adalah 'bacarita' untuk memberi ruang seluas-luasnya bagi para guru menjadi sumber belajar satu sama lain.

Sesuai dengan temanya "Guru Bacarita", para guru dipersilahkan menceritakan pengalaman konflik yang dialaminya di masa lalu. Mereka satu-demi satu dipersilahkan bercerita tentang apa yang mereka lihat, mereka dengar, mereka pikirkan, dan mereka rasakan saat kejadian konflik. Saat itu, usia mereka masih remaja atau mungkin usia anak-anak. Pada masa sekitar 1999-2004.

Seseorang yang secara langsung mengalami kejadian traumatis atau guncangan jiwa, seperti mengalami perang, konflik, bencana alam, kecelakaan tragis, diculik, diserang secara brutal, pemerkosaan, dan sebagainya (Dadang Hawari, 2004:481-4860), bisa menderita gangguan yang disebut stres pasca-trauma dalam bahasa Inggris disebut *post-traumatic stress disorder* (PTSD). Gejala PTSD bisa membuat penderitanya tidak bisa hidup normal. Gejala PTSD antara lain: mimpi buruk, merasa ketakutan, dan selalu khawatir.

Menyembuhkan diri dari gangguan stres pasca-trauma atau PTSD adalah proses yang panjang, butuh waktu, dan bertahap. Ada beberapa upaya untuk mengatasi PTSD antara lain: curhat kepada orang tua, keluarga, atau sahabat yang bisa dipercaya dan bersedia mendengarkan tanpa menyela, mencari dukungan dari orang-orang yang punya pengalaman serupa, yang pernah mengalami kejadian traumatis yang mirip dan berhasil mengatasi trauma mereka dengan baik (Dadang Hawari, 2004:493).

Komunikasi dan perjumpaan para guru lintas agama dalam "Guru Bacarita" ini dapat dilihat sebagai poin penting untuk proses dialog dan upaya perdamaian di kota Ambon. Ada beberapa alasan

antara lain yaitu: *Pertama,* melalui perjumpaan (*bakudapa*) guru lintas agama ini, mereka bisa saling mengenal dan membangun keakraban, hingga kemudian muncul kesadaran akan rasa saling membutuhkan ketimbang saling mempersalahkan antara komunitas yang berbeda.

Kedua, diskusi kelompok terpumpun (FGD) telah mengiring mereka untuk saling mengenal lebih jauh sehingga terbuka ruang untuk berbagi cerita tentang persoalan yang dihadapi bersama. Melalui perjumpaan dan sikap saling percaya, masing-masing orang sadar ataukah tidak, telah menyatakan kesediaan untuk mau saling mendengar dan belajar satu dengan yang lainnya. Dengan demikian klaim-klaim pembelaan diri dan pembenaran diri dari kedua komunitas yang pernah berkonflik, berangsur-angsur menghilang dari masyarakat.

Selain melakukan diskusi, dalam program yang diselenggarakan ini, pada hari berikutnya, guru-guru juga diajak melakukan kunjungan ke rumah-rumah ibadah. Ada empat rumah ibadah yang dikunjungi para guru yaitu Masjid Raya Al-Fatah, Gereja Maranatha, Vihara Swarna Giri Tirta dan Pura Siwa Stana Giri. Para peserta umumnya menilai, kunjungan ke rumah-rumah ibadah tersebut merupakan pengalaman baru bagi mereka. Selain itu, mereka dapat saling mengenal dengan kelompok agama lain, hingga menumbuhkan pertemanan dan sikap saling menyayangi.

Kegiatan kunjungan ke rumah-rumah ibadah ini sangat positif dalam membangun hubungan yang lebih konstruktif bagi peserta. Ada beberapa alasan yaitu: *Pertama*, melalui kunjungan ke rumah-rumah ibadah, para guru diajak mengenali rumah ibadah agama lain. Di sini, mereka juga belajar tentang keragaman dalam agama, yang pada dasarnya setiap ajaran agama adalah cinta damai. Di sini mereka saling meneguhkan kembali, bahwa misi semua agama adalah

keselamatan dan menciptakan perdamaian, serta saling mengasihi antara sesama umat manusia.

Kedua, inisiatif mereka untuk berkomunikasi dan berjumpa (*bakudapa*) satu dengan yang lainnya telah turut membantu mencairkan perlahan-lahan kebekuan dan kemacetan akibat pertikaian yang ganas itu. Komunikasi dan perjumpaan mereka dapat dilihat sebagai poin penting, karena kecurigaan dan pandangan negatif oleh masing-masing orang atau kelompok berangsur-angsur hilang, sehingga bisa bersikap netral dan kemudian menentang kekerasan yang terjadi dan mengesampingkan segala sentimen agama.

Ketiga, pengenalan ajaran agama dari kelompok agama yang berbeda, dapat menambah wawasan seseorang terhadap ajaran kelompok agama lain. Hal ini penting untung menumbuhkan sikap toleran dan inklusif di antara pemeluk agama. Pada dasarnya, memang setiap umat beragama pasti meyakini kebenaran abadi dalam ajaran masing-masing. Namun demikian, umat beragama harus menyadari, keragaman keyakinan itu merupakan sesuatu yang telah digariskan Tuhan, sehingga menolak keragaman atau kemajemukan sama halnya dengan mengingkari pemberian Tuhan.

Model Ideal dalam Transformasi Konflik

Dalam berbagai peristiwa konflik yang berujung kekerasan, para pihak bertikai cenderung mengembangkan berbagai *prejudice* dan *stereotype* satu sama lain. Sikap mereka dipengaruhi oleh berbagai emosi seperti takut, marah, dan kebencian. Sikap-sikap tersebut, selanjutnya mendorong konflik kekerasan yang ditandai dengan ancaman, paksaan, dan penyerangan destruktif.

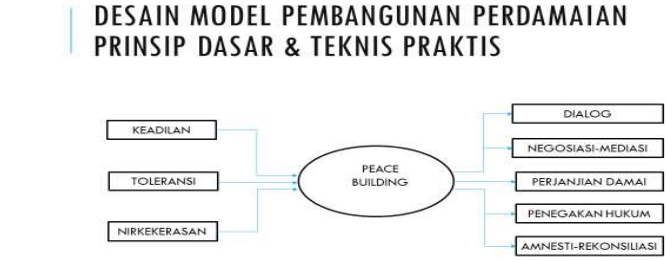
Berdasarkan paradigma di atas, kajian ini mengintroduksi sebuat model resolusi konflik yang efektif dan ideal. Model yang ditawarkan dalam kajian ini mengarah pada pengendalian sikap dan

perilaku. Mengapa pengendalian sikap dan perilaku? Pada umumnya, jika orang mampu berpikir dan berperilaku rasional dan objektif, maka orang dapat memfokuskan diri untuk bagaimana menyelesaikan perbedaan-perbedaan di antara mereka melalui komunikasi yang efektif, sehingga konflik tidak berkembang menjadi tindak kekerasan.

Model ini, di samping mengambil *best practice* dari apa yang dilakukan pemerintah dan masyarakat di Ambon, juga didasari dengan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Hal ini dibutuhkan, karena konflik di Ambon, sebagaimana telah disebutkan bernuansa agama, sehingga solusinya juga harus didasarkan pada perinsip-prinsip yang ada dalam agama.

Dalam model ini, terdapat beberapa poin yang bersifat prinsip dasar dan ada yang bersifat teknis. Prinsip dasar yang merupakan landasan etis yaitu: keadilan, toleransi, dan nirkekerasan. Sementara yang bersifat teknis yaitu: dialog, negosiasi-mediasi, perjanjian, penegakan hukum, rekonsiliasi dan amnesti.

Gambar
Pembangunan Perdamaian Etis-Teknis



Berikut penjelasan dari masing-masing unsur dari model pemeliharaan perdamaian yang ditawarkan.

Keadilan

Perdamaian tidak akan terwujud tanpa hadirnya keadilan. Dalam konteks penyebab konflik Ambon, meski masih dalam persepsi, ada ketidakadilan dalam *power sharing* dan distribusi kesejahteraan. Konflik pun lamban diselesaikan karena ada ketidakadilan oknum aparat. Oleh karenanya keadilan adalah kunci bagi terciptanya suatu perdamaian. Islam adalah agama yang sangat menekankan keadilan.

Perlakuan tidak adil bisa muncul karena ada diskriminasi, atau dengan adanya perlakuan-perlakuan yang mencerabut hak-hak dan mempersulit perkembangan hidup. Diskriminasi biasanya diawali dari berpikir tidak adil dan kemudian akan diikuti oleh kekerasan fisik dan psikologis. Keadilan tidak sendirinya hadir di dalam realitas kemanusiaan dan karenanya harus diperjuangkan. Untuk memperoleh keadilan, tidak bisa hanya dengan berpangku tangan, tetapi harus direbut dan diperjuangkan, Sistem sosial dan dialektika sosial masyarakat tidak serta merta bisa menciptakan keadilan, karena sistem dan jejaring sosial tidak bisa steril dari kepentingan, sehingga penting melawan sistem monopolistik yang eksploitatif, yaitu dengan berupaya mengubah secara sistemik-struktural terhadap fondasi dan pengembangan yang berorientasi ketidakadilan.

Toleransi

Toleransi dalam KBBI artinya adalah bersikap toleran. Sedangkan arti toleran dalam KBBI adalah bersifat atau bersikap meneggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan

sebagainya) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian diri sendiri. Dengan demikian toleransi merupakan sikap memberi ruang dan tidak mengganggu hak orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, menyampaikan pendapat, meskipun hal tersebut berbeda dengan yang kita yakini.

Mencermati berbagai konflik yang terus berlangsung hingga kini, faktor sentimen agama merupakan hal penting yang melatarbelakangi terjadinya konflik. Meskipun secara ideal-normatif tidak ada agama yang mengajarkan konflik dan permusuhan, namun secara faktual-historis, sikap intoleransi, primordialisme, dan radikalisme keagamaan menjadi bagian dari penyebab atau sumber konflik. Untuk itu, dibutuhkan kesediaan dari pemeluk agama untuk menghayati dan mengamalkan ajaran agamanya secara dewasa, toleran, dan inklusif.

Pluralitas keagamaan adalah *sunnatullah,* sesuatu yang terjadi atas kehendak Allah. Berbeda agama adalah bagian dari fitrah atau tabiat manusia. Meniadakan perbedaan adalah sesuatu yang mustahil. Karena itu diperlukan sikap positif untuk menerima perbedaan. Tidak sekedar menerima perbedaan sebagai koeksistensi sosiologis, tetapi memahami sumber-sumber perbedaan dan menerima mereka yang berbeda sebagai bagian integral masyarakat (Abdul Mu'thi, 2009:62). Ini tidak berarti memiliki sikap sinkretis dengan menyamakan semua agama, karena faktanya terdapat perbedaan pada masing-masing agama. Hal yang berbeda itu tidak harus disamakan, tapi biarkanlah berbeda.

Nirkekerasan

Nirkekerasan adalah sekumpulan sikap, pandangan, dan aksi yang ditujukan untuk mengajak orang di pihak lain, agar mengubah pendapat, pandangan, dan aksi mereka dengan menggunakan cara-cara damai untuk mencapai hasil yang damai. Nirkekerasan juga berarti

bahwa para aktor tidak membalas tindakan musuh mereka dengan kekerasan. Ciri utama aksi nirkekerasan adalah: *Pertama,* secara lahir tidak agresif, tetapi secara dinamis, batin yang agresif. *Kedua,* ia tidak berusaha untuk menistakan musuh. *Ketiga,* nirkekerasan dutujukan pada perbuatan jahat, bukan kepada orang-orang. *Keempat,* nirkekerasan berusaha untuk menghindari kekerasan lahiriah dan batiniyah. *Kelima*, nirkekerasan didasarkan atas pendirian bahwa alam semesta berpihak pada keadilan (Mohammed Abu-Nimer, 2010:20-21).

Dalam tradisi Islam, telah banyak kajian-kajian yang mempertanyakan bagaimanakah Islam mendukung prinsip nir kekerasan, perdamaian, dan peperangan. Kajian tersebut bisa dibagi ke dalam tiga kategori utama yaitu: Kelompok pertama berusaha mendukung hipotesis bahwa Islam adalah agama perang, dan bahwa kekerasan adalah bagian integral dari agama dan tradisi Islam. Kelompok ini banyak mendukung, baik perang maupun penggunaan kekerasan sebagai sarana penyelesaian perbedaan. Mereka meyakini, jihad sebagai metode utama kaum Muslimin untuk merukunkan perbedaan internal dan ekternal mereka. Mereka berasumsi kewajiban jihad akan terus ada, hingga seluruh dunia meyakini Islam sebagai agama dan tunduk pada Syariat. Jihad terhenti hanya karena gencatan senjata (Bernard Lewis, 2003:30).

Kelompok kedua menghipotesiskan bahwa agama dan tradisi keislaman membenarkan penggunaan kekerasan dalam kondisi-kondisi tertentu yang terbatas dan jelas. Kelompok ini memandang Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi kedamaian dan keadilan, dan mereka berpandangan ada pengerahan kekuatan terbatas dalam *jihad,* sebagai salah satu cara untuk mewujudkan kedamaian dan keadilan, tapi itu bukan cara utama satu-satunya.

Kelompok ketiga menyoroti nilai-nilai Islam yang memberikan landasan untuk membicarakan premis-premis dasar nirkekerasan

aktif, seperti *'adl* (keadilan), *ihsan* (kebaikan), *rahmah* (kasih sayang), dan *hikmah* (kearifah). Konsep-konsep tersebut bertentangan dengan kekerasan, sehingga kelompok ini, meski menerima pembenaran untuk kekerasan terbatas sebagaimana terdapat dalam *nash*, namun tetap menekankan potensi besar nirkekerasan dalam Islam (Mohammed Abu-Nimer, 2010:42-68).

Dialog

Sudah banyak bukti bahwa dialog bisa menjadi media ampuh untuk menyelesaikan konflik, termasuk konflik komunal. Namun demikian, penting untuk ditegaskan, dialog agama yang dimaksud tidak boleh berhenti dalam bentuk kegiatan formal seperti seminar, diskusi, simposium, *workshop*, lokakarya, melainkan proses komunikasi yang terus menerus hingga dapat saling memahami pemikiran, ajaran, tradisi, budaya, *wordview*, sistem kepercayaan, filosofi hidup, hingga kehendak, keinginan, dan harapan masing-masing kelompok.

Mengingat banyaknya kasus konflik antarumat beragama menjadi permasalahan yang banyak terjadi di banyak negara dan daerah, maka pimpinan agama dan juga umat beragama perlu mengembangkan upaya-upaya dialog antarumat beragama. Konflik antarumat beragama banyak terjadi karena adanya kesalahpahaman. Melalui dialog akan tercipta saling pengertian dan saling menghargai antara pihak-pihak yang berselisih.

Negosiasi-Mediasi

Secara etimologi, dalam KBBI negosiasi adalah proses tawar-menawar dengan jalan berunding guna mencapai kesepakatan bersama antara satu pihak (kelompok atau organisasi) dan pihak (kelompok

atau organisasi) yang lain; penyelesaian sengketa secara damai melalui perundingan antara pihak yang bersengketa.

Negosiasi merupakan inti dari penyelesaian konflik. Negosiasi dapat berfungsi untuk membangun komunikasi, saling pengertian, saling percaya, dan mencari kesepakatan. Negosiasi dapat didefinisikan sebagai proses yang di dalamnya terdapat dua pihak/ lebih bertukar barang atau jasa dan berupaya menyepakati tingkat kerja sama tersebut bagi mereka.

Negosiasi sendiri merupakan proses tawar-menawar yang sulit, karena masing-masing pihak biasanya memanfaatkan kekuatannya untuk saling mengeruk keuntungan. Johan Galtung menyebut negosiasi itu sebagai "*They are a continuation of war by other means*" (Negosiasi adalah perang dalam bentuk yang lain) (Johan Galtung, 2004:172). Negosiasi dan perundingan dilakukan dengan melibatkan wakil atau pemimpin dari komunitas keagamaan yang berkonflik.

Sedangkan mediasi, dalam KBBI artinya proses pengikutsertaan pihak ketiga dalam penyelesaian suatu perselisihan sebagai penasihat. Mediasi berasal dari bahasa latin *mediare* yang berarti "berada di tengah." Untuk itu seseorang yang melakukan mediasi (mediator) harus berada di tengah orang yang bertikai. Mediasi adalah suatu proses di mana para pihak yang bersengketa menunjuk pihak ketiga yang netral untuk membantu mereka dalam mendiskusikan penyelesaian dan mencoba menggugah para pihak untuk menegosiasikan suatu penyelesaian dari sengketa. Pihak ketiga tersebut harus bisa diterima oleh pihak-pihak yang bertikai.

Perjanjian Damai

Salah satu bentuk penyelesaian konflik lain adalah adanya perjanjian bersama. Bentuk ini sebenarnya kelanjutan dari proses dialog, mediasi, dan arbitrase. Di sini konflik beralih dari ruang dialog

ke proses pembentukan keputusan yang disepakati bersama dalam bentuk perjanjian atau konstutusi (jika diputuskan oleh pemerintah dan legislatif). Bentuk penyelesaian konflik dalam bentuk ini masuk dalam bentuk kategori *yuridis-politis*.

Perjanjian adalah bagian dari sistem integrasi yang ada dalam sistem sosial. Dalam Islam terdapat beberapa perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad dengan kelompok di luar Islam yang efektif mencipatakan perdamaian, seperti Perjanjian Madinah (*mitsaqul Madinah*) yaitu perjanjian Nabi dengan Yahudi Madinah saat Nabi baru hijrah ke Madinah dan Perjanjian Hudaibiyah yaitu perjanjian Nabi dengan Musyrikin Makkah pada tahun 6 H.

Penegakan Hukum

Penegakan hukum merupakan bagian penting dari perdamaian. Secara umum, penegakan hukum berfungsi untuk mengatur dan menyelenggarakan kehidupan masyarakat, agar tercipta dan terpelihara ketertiban umum. Hal ini disebabkan, banyaknya kepentingan individu dalam masyarakat, yang mana antara satu dengan lainnya, terkadang saling bertentangan. Hukum memberikan rambu dan batasan, sehingga tidak bersikap sewenang-wenang dalam upaya memenuhi hak dan kewajiban para pelaku dan pelaksana hukum di lapangan. Dalam hal ini, mekanisme pemberian sanksi atau hukuman haruslah mekanisme yang legal, yaitu melalui perangkat hukum yang ada serta bersifat *fair* (adil). Sanksi hukum dibutuhkan demi terwujudnya norma bersama (*shared norm*) yang disepakati dan dijalankan bersama. Hal itu hanya bisa terwujud jika ada kepatuhan menjalankan diktum-diktum yang telah ditetapkan dan sanksi-sanksi hukum jika ada pelanggaran.

Amnesti dan Rekonsiliasi

"Amnesti" dalam KBBI artinya adalah pengampunan atau penghapusan hukuman yang diberikan kepala negara kepada seseorang atau sekelompok orang yang telah melakukan tindak pidana tertentu. Sedangkan "rekonsiliasi" dalam KBBI memiliki arti perbuatan memulihkan hubungan persahabatan pada keadaan semula; perbuatan menyelesaikan perbedaan; perbuatan menyelesaikan perbedaan.

Dalam sejarah Islam, Nabi Muhammad memberikan amnesti kepada kaum Musyrikin Makkah dalam peristiwa penaklukan Makkah (*Fathu Makkah*). Saat itu, pada bulan Ramadhan tahun ke-8 H, Nabi Muhammad keluar Madinah bersama sekitar sepuluh ribu sahabat. Beliau dan para sahabatnya tersebut meninggalkan Madinah menuju kota Makkah. Sesaat sebelum memasuki kota Makkah, Nabi Muhammad mengumumkan kepada para sahabatnya dan kemudian diteruskan oleh Abu Sufyan dan lainnya ke penduduk Makkah: "*Siapa yang masuk masjid maka dia aman, siapa yang masuk rumah Abu Sufyan maka dia aman, siapa yang masuk rumahnya dan menutup pintunya maka dia aman."* Peristiwa tersebut menunjukkan dalam penyelesaian konflik, dapat dilakukan langkah amnesti atau abolisi yang kemudian diarahkan bagi kepentingan rekonsiliasi.

Dalam konteks konflik Ambon, melalui amnesti dan rekonsiliasi, pihak-pihak yang bertikai tidak akan menerima sanksi hukum asalkan mau mematuhi perjanjian yang telah disepakati bersama. Konflik telah menyeret masyarakat terlibat dalam pertikaian, saling menyerang, melukai, bahkan saling membunuh. Kerugian dan korban berjatuhan dari kedua belah pihak. Amnesti dan rekonsiliasi tidak melihat kesalahan di masa lalu, namun berorientasi ke depan, yaitu terwujudnya perdamaian bagi semua masyarakat.

Penutup

Sejak konflik pecah, pemerintah telah berusaha menyelesaikan pertikaian dan menghubungkan relasi sosial putra-putra Maluku yang terputus akibat konflik. Peran para tokoh agama juga sangat besar dalam upaya penciptaan perdamaian. Selain adanya upaya-upaya yang dilakukan secara terencana (*unintended*) bagi usaha perdamaian, terdapat aktivitas masyarakat yang bersifat aktivitas sosial-kultural namun memiliki pengaruh dalam rekonsiliasi di Maluku, seperti yang dilakukan oleh perempuan *papalele* atau ibu-ibu pedagang ikan dan sayuran. Secara tidak disengaja, aktivitas mereka, efektif berperan dalam rekonsiliasi konflik. Masih banyak lagi upaya-upaya lainnya yang tidak bisa disebutkan.

Hingga saat ini, meski konflik telah berlalu lebih dari 21 tahun, upaya membangun dan menjaga perdamaian masih terus dilakukan. Bentuk aktivitas membangun perdamaian tersebut tidak ada yang sempurna, masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan, namun semua bisa semua saling melengkapi. Dalam kasus konflik komunal yang begitu besar seperti kasus Ambon, perlu pendekatan yang holistik, tidak mungkin didekati dengan satu cara saja.

Untuk meningkatkan efektivitas pembangunan perdamaian, kajian ini menawarkan sebuah model pendekatan yang berbasis *best practices* (praktik terbaik) masyarakat Ambon dalam melakukan transformasi konflik dan didasari cara pandang sikap keagamaan. Selain praktik terbaik, pendekatan keagamaan juga dipakai sebagai basis, hal ini berangkat dari keyakinan bahwa meski terdapat variabel nonagama (ekonomi, social, dan politik), konflik Ambon termasuk konflik yang banyak melibatkan unsur agama. Unsur agama yang dimaksud adalah adanya keterlibatan aktor agama, pemanfaatan simbol, wacana, teks keagaman, lembaga, dan jaringan keagamaan.

Model yang ditawarkan dalam kajian ini mengarah pada pengendalian sikap dan perilaku yang didasari nilai etis yang ada dalam agama dan berdasarkan pengalaman baik (*best practice*) yang telah dilakukan berbagai pihak, yang dinilai efektif dalam penanganan konflik dan membangun perdamaian di Ambon. Namun demikian, model ini bukanlah alternatif, namun bersifat melengkapi model pendekatan yang selama ini sudah ada.

Dalam model penyelesaian konflik dan pembangunan perdamaian yang kemudian disebut "Model Pembangunan Perdamaian Etik-Teknis" ini, ada beberapa point yang bersifat etis sebagai prinsip dasar dan ada yang bersifat teknis. Prinsip etis yang merupakan prisip dasar yaitu: (1) prinsip keadilan, (2) toleransi, dan (3) nirkekerasan. Sementara prinsip teknis yang bersifat praksis yaitu: (1) dialog, (2) negosiasi-mediasi, (3) perjanjian, (4) penegakan hukum, (5) rekonsiliasi dan amnesti.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qurtuby, Sumanto. 2018. *Islam dan Kristen, Dinamika Pascakonflik dan Masa Depan Perdamaian di Ambon*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.

Azra, Azyumardi. 2003. Kerusuhan-Kerusuhan Massal yang Terjadi di Indonesia Baru-Baru ini: Kemunduran Nasinalisme dan Kemunculan Sparatisme, dalam "*Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini"*. INIS Universitas Leiden dan PBB UIN Syarif Hidayatullah.

Bertrand, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge UK: Cambridge University Press.

Fatah, Eep Saifullah. 2010. *Konflik, Manipulasi, dan Kebangkrutan Orde Baru: Manajemen Konflik Malari, Petisi 50, dan Tanjung Priok.*

Fisher, Simon*, et.al.* 2000. *Working With Conflict: Skill and Strategies for Action.* London-New York: Zed Book.

Gunaryo, Ahmad. 2017. "*Konflik dan Pendekatan Terhadapnya*," dalam Ubaidillah Marsan, ed., *Mengelola Konflik Membangun Damai*, PKUB, Sekjen Kemenag.

Galtung, Johan. 2013. *A Theory of Peace.* TRANSCEND University Press, Oslo.

Galtung, Johan. 1996. *Peace by Peaceful Means.* SAGE, London.

Gawer, Michelle I. 2016.*"Peace Building: Theoretical and Concrete Perspective",* Jurnal *Peace and Change,* Vol. 31 No 4 Oktober 2016.

Ghazali, Abdul Moqsith. 2009. *Argumen Pluralisme Agama.* Depok: Kata Kita.

Hawari, Dadang. 2004. *Al-Quran. Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa.* Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa.

Jamil, M. Mukhsin. 2017. "Resolusi Konflik: Berbagai Model dan Strategi," dalam Ubaidillah Marsan, ed., *Mengelola Konflik Membangun Damai*, PKUB, Sekjen Kemenag.

Kimball, Charles. 2003. *Kala Agama Jadi Bencana.* Diterjemahkan Nurhadi. Bandung: Mizan.

Klinken, Gerry van. 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia,* London and Now York: Routledge.

Kriesberg, Louis. 1998. *Constructive Conflict: From Escalation to Resolution,* Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publisher, Inc.

Lewis, Bernard. 2003. *Krisis Islam, antara Jihad dan Teror Keji.* Jakarta: PT Ina Publikatama.

Nadjib, Ala'i. 2007. "Perempuan dan Perdamaian, Catatan tentang *Peace Building". Jurnal Tashwirul Afkar.* Edisi No 22 Tahun 2007.

Nimer, Mohammed Abu. 2010. *Kekerasan dan Bina Damai dalam Islam*, Democracy Preject.

Ratnawati, Tri. 2003. Mencari Kedamaian di Maluku: Suatu Pendekatan Historis Politis, dalam "*Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini".* INIS Universitas Leiden dan PBB UIN Syarif Hidayatullah.

Talakua, Rizard Jemmy. 2017. *Refleksi Peran Perempuan Papalele dalam Resolusi Konflik,* KENOSIS Vol. 3 No. 2. Desember 2017.

Tilly, Charles. 1987. "*Social Conflict*," Working Paper, No.34, New York: Center for Studies of Social Change, New School for Social Research.

Wilson, Chris. 2008. *Ethno-Religious Violence in Indonesia: From Soil to God,* London: Routledge.

BAB VI

PERSEKUSI RUMAH IBADAH DI JAKARTA (KASUS GEREJA PAROKI DAMAI KRISTUS JAKARTA BARAT)

Muhammad Luthfi K.A
Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya

Pendahuluan

DKI Jakarta sebagai salah satu kota metropolitan di Indonesia tentunya memiliki beragam cerita di dalamnya. Sejak masa pembangunan terpusat yang dilakukan oleh Orde Baru di wilayah Jawa—Jakarta pada khususnya—menjadikan Kota Jakarta daya tarik bagi masyarakat dari daerah lain untuk mencari peruntungan di sana. Masyarakat dari berbagai daerah dan latar belakang datang ke Jakarta dan mewarnai karakteristik penduduk Jakarta. Tidak heran jika ada yang menyebut Jakarta sebagai miniatur Indonesia karena hampir semua suku bangsa di Indonesia ada di Jakarta. Maka menarik untuk menjadi bahan penelitian tentang bagaimana penduduk Jakarta yang beragam tersebut saling berhubungan satu sama lain.

Jauh sebelum menjadi sebuah kota metropolitan modern, Jakarta telah memiliki sejarah panjang dalam hal keragaman penduduknya. Dimulai dari masa Kerajaan Pajajaran di mana terdapat pelabuhan perdagangan internasional bernama Sunda Kelapa yang menjadi cikal bakal Pelabuhan Tanjung Priok saat ini. Berdasarkan pendapat para ahli sejarah, wilayah pesisir seperti pelabuhan adalah

tempat utama bertemunya berbagai aktivitas ekonomi masyarakat pada saat itu, terutama aktivitas kemaritiman. Para penjual dan pembeli dari mancanegara[1] saling berinteraksi, bertukar informasi, dan tidak jarang terjadi amalgamasi.

Banyak pedagang maupun petualang yang datang dari wilayah jazirah Arab, Cina, Jepang, India, dan Eropa. Tidak heran jika banyak catatan perjalanan milik penjelajah asing yang bercerita tentang Nusantara, seperti Tome Pires, I-tsing, dan Marcopolo (Lombard, 2005; Poesponegoro, 1992; Ricklefs, 2009). Hal itu menjadi kunci dari terciptanya suatu identitas baru atau budaya baru di kota pesisir. Bagi kajian media, pelabuhan ini dapat dibilang suatu sarana pertemuan, bertumbuh dan berkembangnya berbagai wacana secara langsung dari orang-orang yang berbeda latar belakangnya. Kemudian dari fakta historis tersebut, bisa kita pelajari apakah perbedaan masyarakat yang ada di masa lalu memiliki potensi terjadinya konflik seperti di masa sekarang.

Keragaman yang ada di wilayah DKI Jakarta tidak lepas dari faktor historis seperti yang tertulis pada paragraf sebelumnya. Bila kita mengkategorikan latar belakang agama masyarakat di Jakarta berdasarkan faktor historis, maka mayoritas agama yang dianut adalah agama Islam. Kemudian setelah itu ada Nasrani (Katolik dan Kristen), Hindu, Budha, dan Konghucu. Untuk beberapa agama, sudah sejak lama memiliki hubungan dan interaksi yang dapat dikatakan jarang berkonflik. Misalnya, masyarakat agama Islam dengan masyarakat agama Konghucu—yang notabene pemeluknya adalah Tionghoa—sudah sejak ratusan tahun berinteraksi dan sepanjang sejarahnya hampir tidak pernah terjadi konflik agama.

1 Mancanegara di sini dimaksudkan untuk menyebut pulau-pulau selain Pulau Jawa, termasuk negara lain.

Hal itu dikarenakan, masyarakat Islam di Jakarta yang kebanyakan merupakan Suku Betawi, memiliki hubungan historis yang erat dengan budaya Tionghoa di masa lalu. Beberapa produk kebudayaan Betawi bahkan banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Tionghoa. Sebagai contoh, baju muslim pria yang disebut baju koko beserta kopiah sebagai penutup kepalanya, sesungguhnya adalah setelan khas pria Tionghoa yang memang dipanggil 'koko atau engkoh'. Setelah baju muslim pria Betawi tersebut sama sekali tidak dipengaruhi oleh gaya Arabian.

Selain itu, media interaksi masyarakat Jakarta saat ini, yakni bahasa Indonesia, merupakan bentuk halus dari bahasa Melayu Betawi yang menjadi *lingua franca* saat masa kolonial. Bahasa Melayu Betawi sendiri terdiri dari beberapa kosakata yang merupakan kosakata serapan dari bahasa negara lain yang memengaruhinya. Seperti yang sudah dijelaskan pada paragraf sebelumnya jika sudah sejak lama wilayah Nusantara—termasuk Batavia—mendapatkan arus budaya yang berbeda-beda karena aktivitas maritim internasional yang begitu maju dan pesat. Maka tidak heran jika terjadi penyerapan bahasa di dalam komunikasi internasional saat itu yang hingga kini masih digunakan.

Beberapa contoh kosakata yang berasal dari mancanegara misalnya: selamat, dunia, kabar, kitab, hak, hadiah (Arab), bahasa, kaca, raja, manusia, bumi, agama (India), meja, boneka, roda, bendera, jendela (Portugis). Juga tidak ketinggalan negara Belanda yang pernah menjajah kita, beberapa kosakatanya juga terserap ke dalam bahasa Melayu seperti polisi, kualitas, kamar, kantor, handuk, bengkel, korupsi, dan masih banyak lagi.

Lalu ada bangsa Tionghoa yang juga menularkan penggunaan beberapa kosakata yang bahkan menjadi ikon bahasa orang Jakarta,

yaitu kata 'gua' dan 'lu' (Rachelea, 2017).[2] Kata 'gua' dan 'lu' adalah kata sapaan bagi etnis Tionghoa yang merupakan bagian dari dialek Hokkien. Dialek Hokkien adalah dialek Mandarin yang lebih sederhana penggunaannya. Sesungguhnya etnis Tionghoa di wilayah lain—temasuk luar negeri—juga menggunakan kata sapaan 'gua' dan 'lu' ini, namun entah mengapa kata sapaan ini bisa populer di masyarakat Betawi. Dugaan saya, masyarakat Suku Betawi yang tinggal di luar tembok Kota Batavia (wilayah *Ommelanden*) tidak memiliki struktur bahasa yang kuat karena mereka terdiri dari campuran etnis, sehingga mudah sekali terpengaruh dengan bahasa bangsa lain. Tidak seperti Suku Sunda, Suku Jawa, Suku Batak, yang memiliki bahasa ibu yang masih kuat digunakan sehingga kecil kemungkinan kosakatanya mendapatkan pengaruh dari bahasa asing.

Kemudian, petasan sebagai salah satu produk budaya Tionghoa juga dipakai oleh masyarakat Muslim Betawi di dalam berbagai acara besar seperti hajatan pernikahan, sunatan, bahkan peringatan Maulid Nabi. Masjid-masjid dan kelompok pengajian yang terafiliasi dengan organisasi NU, hampir dipastikan menggunakan petasan untuk memeriahkan kegiatannya. Belum lagi bila kita membahas berbagai jenis kuliner yang ada di Jakarta yang dipengaruhi oleh budaya Tionghoa. Artinya, dari beberapa hal budaya yang ada di sekitar kita yang telah saya paparkan di atas, adalah hal yang aneh bila masyarakat Betawi memiliki sikap intoleran maupun diskriminasi terhadap etnis Tionghoa.

Berdasarkan penuturan pengurus salah satu kelenteng yang ada di bilangan Jakarta Timur, masyarakat Tionghoa di Jakarta masih bisa beribadah dengan tenang karena tidak ada alasan juga untuk suatu kelompok agama lain "menyerang" masyarakat beragama Konghucu.

2 Sarah Rachelea, dalam https://www.suratkabar.id/37066/news/kenapa-budaya-betawi-dan-istilah-lu-gue-jadi-populer-begini-ceritanya, diakses pada 30 Desember 2020

Memori kolektif seperti ini sangat bermanfaat untuk usaha mengelola keberagaman melalui kesadaran budaya sejarah. Faktor historis yang terekam di dalam memori masyarakat amat sangat memengaruhi terciptanya ketertiban dan keamanan di masyarakat.

Hubungan agama Hindu dan Budha yang merupakan agama minoritas di wilayah Jakarta dengan agama Islam yang mayoritas, juga tercatat tidak terjadi tindakan intoleransi yang signifikan yang bisa mengancam keutuhan berbangsa dan bernegara. Begitupun dengan kelompok minoritas yang ada di dalam tubuh agama Islam sendiri, seperti kelompok Syiah. Komunitas Syiah di Jakarta Selatan menyatakan sejak berdirinya organisasi Syiah Jakarta, belum pernah ada perlakuan intoleransi maupun diskriminasi dari masyarakat mayoritas Islam yang ada di Jakarta.[3] Mereka mengemukakan jika selama ini masih banyak orang yang salah paham terhadap ajaran Syiah di Indonesia. Syiah memiliki kitab suci yang sama dengan mayoritas Muslim lainnya. Syiah memiliki gerakan solat yang sama dengan mayoritas muslim lainnya. Syiah juga melaksanakan puasa dan ibadah haji yang sama dengan mayoritas muslim lainnya.

Intinya, ibadah wajib yang terdapat di dalam Rukun Islam dan juga unsur keimanan yang terdapat di dalam Rukun Iman, Syiah di Indonesia juga melakukannya dan mengimaninya. Namun mereka menyayangkan informasi yang ada saat ini mengenai Syiah, diketahui hanya dari media internet, tanpa membaca buku-buku mereka dan melihat realitasnya di Iran seperti apa. Hal ini menjadi krusial dalam konteks merawat kebinekaan karena generasi muda saat ini lebih banyak menyerap informasi dari media internet, dan informasi media internet tidak semuanya adalah fakta.

3 Wawancara dengan Ust. Ali Alatas, sekretaris Islam Cultural Center (ICC) pada 27 Juli 2019. Islamic Cultural Center adalah pusat studi dan kajian Syiah di Jakarta Selatan

Gus Dur sebagai tokoh pluralisme bangsa pernah mengatakan bahwa NU dan Syiah itu perbedaannya hanya satu; bila orang NU mengimam kepada empat orang sahabat Nabi Muhammad SAW (Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali), sedangkan orang Syiah menganut konsep imamiyah hanya kepada satu sahabat saja, yaitu Ali. Sisanya, dari segi peribadatan dan hukum-hukum Islam, NU dan Syiah sama. Berdasarkan fakta sejarah masuknya Islamisasi di Nusantara, seharusnya pula Syiah menjadi kelompok Muslim yang mayoritas di Indonesia. Bukti-bukti arkeologi yang menyatakan proses awal Islamisasi di Nusantara banyak yang bertuliskan bahasa Persia juga Gujarat, yang notabene beraliran Syiah.

Bahkan mungkin Aceh yang dikenal sebagai serambi Mekkah dan wilayah kesultanan Islam pertama di Nusantara, menyimpan bukti-bukti aliran Syiah-lah yang justru masuk meng-Islam-isasi Nusantara. Tari Saman, tarian khas Aceh yang memiliki gerakan menepuk-nepuk tangan ke dada, sesungguhnya adalah bentuk pengembangan dari kegiatan ritual orang Syiah dalam memperingati Hari Asyura[4], yang dianggap oleh mayoritas Sunni sebagai ritual menyakiti diri. Kemudian di daerah Padang, terdapat festival Tabuik untuk memperingati Hari Asyura. Di Jawa, masyarakatnya mengenal istilah 'Malam Satu Suro' yang merupakan penyerapan dari kalimat 'Malam 1 Asyura'. Intinya adalah, peringatan Hari Asyura yang notabene adalah salah satu peringatan hari besar muslim Syiah, juga dirayakan oleh Muslim Sunni di Indonesia dalam bentuk yang berbeda. Maka hal ini menjadi menarik ketika secara historis aliran Syiah memiliki peran yang besar dalam proses Islamisasi Nusantara, tetapi di kemudian hari menjadi aliran yang dilarang ketika Nusantara sudah menjadi Indonesia.

4 Hari Asyura adalah hari peringatan wafatnya cucu Nabi Muhammad, Husain, yang gugur dalam peperangan melawan Khalifah Umayyah, yang menjadi cikal bakal aliran Sunni

Sangat disayangkan banyaknya disinformasi tentang Syiah yang ada di jagat dunia maya. Seperti ritual perayaan Hari Asyura tersebut, sesungguhnya Muslim Syiah di Iran dan di Indonesia, tidak melakukan ritual menyakiti diri sendiri hingga berdarah-darah tersebut. Negara Syiah yang melakukan itu adalah negara Syiah Irak. Sedangkan di Indonesia sendiri, sejak awal Muslim Syiah di sini hanya melakukan ritual tepuk-tepuk dada sambil berdoa, seperti yang menjadi inspirasi bagi terciptanya Tari Saman.

Berdasarkan dari telaah studi pustaka dan wawancara yang telah dipaparkan di atas, mayoritas Muslim di Jakarta cenderung akur dengan beberapa kelompok minoritas yang ada di Jakarta seperti yang telah disebutkan, namun ada juga kelompok minoritas yang masih menjadi sasaran tindakan intoleransi Muslim di Jakarta, yakni pemeluk agama Kristen dan Katolik yang disebut juga Nasrani. Bagaimana bisa terjadi seperti seperti itu dan seperti apa bentuknya, akan saya coba jelaskan di bawah ini.

Masalah Umum

Penulis berasumsi jika agama Kristen dan Katolik menjadi agama minoritas di Jakarta itu karena, bisa dibilang, agama Kristen dan Katolik dibawa oleh misionaris yang notabene adalah orang-orang kolonial Portugis dan Belanda. Dan seperti yang kita tahu mayoritas penduduk Indonesia memiliki rasa tidak suka terhadap negeri Belanda (kecuali untuk beberapa pihak pribumi Indonesia yang makmur karena bekerja untuk Belanda), termasuk dengan beberapa peninggalannya, seperti agama Kristen dan Katolik. Sehingga menurut hemat saya, masih tidak bisa diterimanya secara kultur pemeluk agama Kristen dan Katolik oleh mayoritas Muslim di beberapa wilayah Jakarta itu karena faktor historis panjang di mana pejuang

kemerdekaan melawan kolonial Belanda melalui sudut pandang perjuangan kegamaan. Tidak bisa dipungkiri, masa perjuangan dulu banyak memakai semangat keagamaan dan persaudaraan sesama muslim untuk mengobarkan semangat juang.

Masyarakat Jakarta yang beragama Kristen dan Katolik ini ada yang asli orang Jakarta, ada yang berasal dari daerah lain, ada yang berasal dari luar negeri, dan ada pula orang Islam yang berganti agama jadi Kristen ataupun Katolik. Sebagai minoritas, semuanya mengalami hal yang sama, yaitu susah untuk mengakses rumah ibadah, terlebih lagi membangun rumah ibadah baru. Baik Kristen dan Katolik masing-masing memiliki aliran keagamaan, yang memengaruhi pendirian rumah ibadah yang diperlukan. Pada dasarnya mayoritas Muslim di Indonesia mengenal rumah ibadah umat Kristen dan Katolik dengan sebutan gereja.[5] Gereja itu sendiri ternyata memiliki sekte-sekte atau persekutuan-persekutuan yang dipengaruhi oleh aliran agama Kristen atau Katolik tertentu.

Inilah yang penulis rasa masih kurang diketahui oleh mayoritas Muslim di Indonesia pada umumnya, di Jakarta pada khususnya. Karena pastinya kebanyakan dari kita berpikir jika umat Kristen dan umat Katolik memiliki rumah ibadah yang sama. Padahal sesungguhnya tidak seperti itu. Sudut pandang mayoritas masyarakat dalam melihat hal itu saya rasa berasal dari sudut pandang orang Islam yang dapat melakukan ibadah solat di masjid manapun. Padahal, di dalam tubuh Islam pun terdapat aliran-aliran yang tidak mengizinkan sembarang jemaat Muslim masuk ke masjidnya. Begitu pula di agama Kristen, terdapat banyak aliran yang masih belum dipelajari oleh mayoritas Muslim sehingga cenderung berpikir tidak luas dalam permasalahan rumah ibadah.

5 Gereja berasal dari bahasa Portugis, Igreja. Penggunaan kata igreja ini pastinya karena bangsa Portugis yang datang lebih dulu dari bangsa Belanda. Bila yang terjadi sebaliknya, maka kata yang akan digunakan adalah Kerk.

Sebagai bukti disinformasi pengetahuan mengenai agama minoritas bisa menjadi potensi terjadinya suatu konflik, saya akan memberikan satu contoh kasus tindakan intoleransi yang terjadi oleh masyarakat Muslim terhadap umat Katolik. Kasus ini terjadi di wilayah Jakarta Barat, tepatnya di Kecamatan Tambora, Kelurahan Duri Selatan, RW 002 Kampung Duri Pulo. Kasus ini terjadi di tahun 2013. Banyaknya berita dunia maya yang membahas hal ini tidak lepas dari keberadaan sosok Joko Widodo yang saat itu masih menjabat sebagai Gubernur DKI Jakarta, turun langsung untuk melihat kasus demonstrasi penolakan pembangunan gereja yang dilakukan oleh mayoritas warga di sekitarnya.

Pihak gereja menyatakan bahwa peristiwa penolakan pembangunan sudah terjadi selama berpuluh-puluh tahun. Segala upaya sudah dilakukan termasuk meminta mediasi oleh FKUB Jakarta. Namun tetap saja usaha tersebut mendapatkan hambatan dari pihak yang sama. Ketika mewawancarai pihak gereja, terlihat ada sebuah tekanan dalam menyampaikan permasalahan ini. Ketika penulis konfirmasi, memang benar bahwa pihak gereja sesungguhnya takut untuk mengutarakan masalah ini, takut akan kemungkinan permasalahan baru yang akan datang di kemudian hari.

Kemudian untuk mengonfirmasi informasi yang telah penulis dapatkan dari pihak gereja, penulis menghubungi pula pihak FKUB yang menjembatani permasalahan ini. Ternyata, permasalahan ini ditangani langsung oleh Wakil Ketua FKUB DKI Jakarta, Bapak Rudy Pratikno. Beliau mengatakan bahwa permasalahan gereja tersebut sudah sejak tahun 1963. Kemudian di tahun 1975, mulai dilakukan pengurusan untuk pembangunan gereja. Rencana pembangunan gereja itu sudah dapat surat tidak keberatan dari masyarakat, sehingga tidak ada masalah yang berarti. Hanya saja masyarakat di wilayah Kampung Duri Pulo terbilang menengah ke bawah.

Usaha pembangunan gereja pun terhambat karena hal dana. Permasalahan dana yang belum dimiliki oleh pihak gereja berimbas pada belum didapatkannya IMB untuk gereja tersebut. Ketika kita ingin membuat suatu bangunan, maka keberadaan IMB adalah hal yang wajib. IMB sendiri bisa dikeluarkan bila sudah ada gambar desain bangunannya. Bila ingin desain gereja yang bagus, maka pihak gereja juga harus mempersiapkan dana untuk mewujudkan gambar desain yang diinginkan. Asumsi penulis adalah, hambatan terjadi karena jemaat gereja ingin gereja yang bagus tetapi dananya tidak ada, sehingga usaha untuk mendapatkan IMB pun jadi terhambat.

Pada perkembangan berikutnya, pihak gereja sudah memiliki dana yang cukup untuk membangun gereja seperti yang diinginkan. Tetapi hambatan lain datang dari adanya pihak-pihak yang menolak pembangunan gereja. Pihak gereja mencatat perkembangan usaha pembangunan gereja dalam sebuah buku sejarah pembangunan Gereja Paroki Damak BHK. Untuk mengetahui detail kronologis usaha pembangunan gereja, dapat diakses melalui laman http://encyclopedia.jakarta-tourism.go.id/post/paroki-damai-kristus--kampung-duri—fasilitas-keagamaan?lang=id.

Permasalahan yang diungkit oleh pihak yang memprotes adalah kawasan tempat gereja akan dibangun adalah kawasan sekolah. Karena berada di kawasan sekolah yang notabene adalah fasilitas umum, maka pembangunan gereja tidak boleh dilakukan. Memang terdapat bangunan sekolah yang hampir sama usianya dengan gereja itu. Agar tetap memiliki ruang ibadah, maka gereja yang sudah ada diubah menjadi gedung serbaguna sekolah (agar mengurangi kecurigaan warga juga), yang sampai saat ini dipakai oleh jemaat Katolik Kampung Duri Pulo. Pak Rudy yang berlatar belakang hukum telah membantu urusan legal administrasi dari gereja berupa dokumen-dokumen yang diperlukan. Upaya sesuai undang-undang

juga telah ditempuh, namun masih saja dapat penolakan dari warga sekitar. Hal itu kemudian yang membuat penulis penasaran siapa pihak yang tetap menolak pembangunan gereja meski sudah ada dokumen-dokumen lengkap yang diperlukan untuk pembangunan rumah ibadah.

Penulis mendapatkan info dari pihak gereja dan FKUB untuk selanjutnya mengunjungi kediaman ketua Masjid Al Ulama, salah satu masjid tertua di Kampung Duri Pulo. Ketua Masjid Al Ulama disebut-sebut sebagai motor dari setiap kegiatan penolakan. Penulis mengonfirmasi banyak hal yang telah didapatkan dari wawancara sebelumnya, dan dia memang dengan tegas mengakui bahwa dirinya yang selalu menggerakkan massa ketika mendengar kabar adanya barang-barang material konstruksi yang masuk ke dalam kawasan sekolah. Dirinya merasa sudah melakukan hal yang benar. Isu Kristenisasi menjadi kunci utama adanya penolakan pembangunan gereja.

Selain itu, adanya kabar angin di masyarakat yang berbunyi jika pembangunan gereja di wilayah itu akan menjadi gereja yang terbesar di Asia Tenggara menghiasi motivasi warga melakukan tindakan intoleransi. Ketua masjid juga mengatakan tidak jarang dia menurunkan laskar untuk berunjuk rasa melakukan penolakan pembangunan gereja. Baginya, hal yang wajar jika terjadi konflik dengan agama Kristen atau Katolik, karena di dalam Al Quran disebutkan bahwa orang-orang Nasrani tidak akan berhenti membuat orang Islam mengikuti ajaran agamanya. Dalil itu yang dipegang oleh mereka yang merasa wajar atau masuk akal untuk berkonflik dengan agama Nasrani. Bila seperti itu alur berpikirnya, maka ada baiknya kita mengupas siapa itu FPI dan bagaimana mereka bisa memiliki sikap seperti itu.

FPI (Front Pembela Islam) adalah organisasi massa agama Islam yang memiliki agenda menjaga keadaan masyarakat agar tetap sesuai dengan aturan Islam yang disebut *amar ma'ruf nahi munkar*. Bila diperhatikan, memang sebatas itu saja tujuan FPI, menerapkan syariat Islam tetapi tidak sampai membentuk suatu pemerintahan khilafah. Karena FPI sendiri berpatronase kepada pemerintahan. FPI dibentuk pada tanggal 17 Agustus 1998, tanpa diketahui apa maksud dari pembentukannya di tanggal yang sama dengan tanggal proklamasi republik ini. FPI diinisiasi oleh seorang ulama bernama Habib Rizieq Shihab, dengan beberapa ulama lainnya seperti KH. Fathoni, KH. Musbahul Anam, KH. Cecep Bustomi, dan Habib Idrus Jamalullail (https://tirto.id/fpi-dalam-lintasan-sejarah-b1NT).

Sebelum berdiri pada tahun 1998, gerakan dakwah yang beraliran keras seperti FPI sudah ada sejak tahun 1980-an. Menurut Thoha Hamim yang dikutip oleh Saeful Anwar, munculnya gerakan radikal Islam di Indonesia, terutama FPI, dipengaruhi oleh adanya gerakan-gerakan militan yang terjadi di Timur Tengah dan negara lain seperti *Jabbat al Tahrir al Falistini* dan *Palestini Libration Front (PLF)* di Palestina, *Moro National Libration Front (MNLF)* di Filipina, Pasukan Ababil dan Laskar Jundullah di Jakarta. Kesemua organisasi tersebut bergerak secara militan sebagai bentuk ketidakpuasan terhadap pemerintah (Anwar, 2014:227).

Di dalam bukunya, Habib Rizieq dan FPI merasa pemerintahan di era reformasi tidak dapat mengendalikan terjadinya kemaksiatan seperti perjudian, narkoba, minuman keras, dan prostitusi terbuka. Oleh karena itu, FPI merasa wajib mengambil inisiatif membantu pemerintah untuk memerangi kemaksiatan tersebut (Shihab, 2008: 89). Fahruddin Faiz menyinggung jika kekerasan merupakan interaksi proses psikologis yang melibatkan tiga unsur utama: sugesti, imitasi, dan tekanan emosi. Ia menggunakan teori sosiolog Gustave le Bon,

yang menyatakan bahwa manusia seperti binatang yang memiliki kecenderungan untuk ikut-ikutan. Le Bon tidak percaya jika ada pelaku kekerasan berkumpul di satu tempat yang sama berdasarkan pemikiran yang rasional, emosi yang terkontrol, dan tindakan sadar (Faiz, 2014:357).

Teori tersebut menyatakan bahwa akar kekerasan pada hakikatnya berada di psikis seseorang, sejauh mana ia bisa mengontrol emosi dan menggunakan rasionya. Dalam konteks keagamaan, kematangan psikis seseorang akan berimbas pada kematangan beragamanya, dan kematangan beragama akan memandunya dalam perilaku yang jauh dari ekspresi-ekspresi destruktif seperti kekerasan. Fahruddin juga mengutip Houton Clark, seorang psikologi agama, yang menyatakan bahwa ciri-ciri keberagamaan yang matang adalah lebih kritis, kreatif, berpikiran terbuka, dan tidak puas semata-mata dengan rutinitas ritual dan verbalisasinya (Faiz, 2014:358). Bila dikaitkan dengan FPI, maka FPI dapat dibilang organisasi keagamaan yang belum matang keberagamaannya. FPI juga dapat dibaca melalui teori fundamentalisme.

Fundamentalisme dimaknai sebagai paham yang menekankan untuk kembali kepada sesuatu yang dipandang sebagai dasar, pokok, dan asas, yang dianggap murni dan benar. Kemurnian dan kebenaran itu maka perlu dipertahankan mati-matian dari segala sesuatu yang bisa mengurangi kemurnian dan kebenaran itu. Bila di Islam dikenal istilah *jihad*, di Kristen terdapat istilah *holy war*. Paham ini biasanya anti kritik, anti nalar, dan anti perubahan. Hal itu disebabkan ketidaksanggupan menghadapi modernisasi[6] dan proses sosial yang

6 Saya jadi teringat dengan adanya satu potongan video pendek yang berisi Habib Rizieq memberikan komentar mengenai keputusan ulama di Arab Saudi tentang mempercayai bumi itu bulat adalah hal yang berdosa. Tidak dapat dipastikan apakah FPI yang gaya dakwahnya dipengaruhi oleh kelompok fundamental Timur Tengah juga terpengaruh perspektifnya dalam melihat perkembangan sains dan teknologi.

berlangsung cepat dan adanya sakralitas tradisi (Syaefudin, 2014:264). Meski *track record*nya lebih banyak kepada bentuk kekerasan, FPI juga suka melakukan kegiatan sosial untuk masyarakat, terutama bila ada peristiwa bencana alam.

Mungkin, pemerintah melihat hal tersebut sebagai potensi FPI yang bisa dijadikan alat penertiban masyarakat. Karena di satu sisi FPI bisa ditakuti, di sisi lain FPI bisa dihormati keberadaannya oleh masyarakat. Sebelum Orde Baru jatuh, FPI disinyalir dekat dengan keluarga Cendana melalui menantu sang Presiden, Prabowo Subianto. FPI diduga berada di bawah binaan menantu Soeharto tersebut. Namun ketika Prabowo jatuh, FPI berganti patron kepada Wiranto (Amal dan Panggabean, 2004:74). Menjelang Sidang Istimewa 10-13 November 1998 yang melantik BJ Habibie sebagai Presiden, Wiranto berinisiatif membuat organisasi paramiliter untuk menjaga ketertiban pelaksanaan sidang yang diberi nama PAM (Pasukan Pengamanan Masyarakat) Swakarsa (https://www.tagar.id/sejarah-pam-swakarsa-cikal-bakal-fpi). Di dalam keanggotaannya, ada FPI yang juga ikut mengambil bagian. Di paragraf sebelumnya saya menekankan bahwa FPI akan membantu pemerintah dalam memerangi kemaksiatan. Mungkin prinsip itu yang menjadi alasan FPI mau menjadi alat pemerintah, yang bisa membuat mereka memiliki akses melakukan apapun atas nama pemerintah.

Kegiatan PAM Swakarsa yang pertama adalah membantu aparat dalam menjaga ketertiban Sidang Istimewa MPR pada November 1998, demonstrasi mahasiswa menjadi ricuh dan menjadi Tragedi Semanggi (Amal dan Panggabean, 2004:74). Kemudian PAM Swakarsa juga digunakan untuk mengamankan Sidang Umum MPR pada Oktober 1999 di mana mahasiswa kembali berdemo untuk menolak RUU Penanggulangan Keadaan Bahaya yang diajukan Mabes TNI kepada DPR. Kedekatan FPI dan Wiranto berlanjut

ketika ratusan milisi sayap FPI—Laskar Pembela Islam—mendatangi Komnas HAM membawa pedang dan golok untuk menghentikan proses pemeriksaan Wiranto dan kawan-kawannya oleh KPP HAM. Bahkan FPI meminta Komnas HAM untuk bubar karena dianggap sudah lancang kepada para jenderal (Amal dan Panggabean, 2004:75). Ketika Wiranto jatuh, FPI kehilangan induk dan mulai fokus kepada usaha penegakan syariat Islam. Tetapi FPI tidak serta-merta berhenti di dunia politik. FPI justru sangat vokal terhadap penegakan syariat di dalam berpolitik.

Tahun 2012[7] dan 2014[8] adalah tahun kunci yang membuat orang bisa melihat sepak terjang FPI dalam politik. Ian Wilson mengomentari sepak terjang FPI tersebut di dalam tulisannya, yang menyebutkan bahwa FPI adalah kelompok 'vigilante' yang menolak sistem demokrasi sekuler dan menuntut agar dikembalikannya kalimat menjalankan syariat Islam yang ada di UUD dan Pancasila. Namun, bukannya menyatakan bahwa demokrasi itu haram, FPI malah terkenal sebagai perantara bagi politisi yang ingin memenangkan suara umat muslim konservatif. FPI justru lincah dalam menempatkan dirinya di tengah suatu pertarungan politik (Wilson, 2004:1-2). Pemimpin FPI sendiri sering menjadi orator untuk mengarahkan kepada calon tertentu. Ia bahkan mengatakan jika memilih pemimpin yang tidak menggunakan nilai-nilai Islam itu lebih bahaya daripada daging babi (http://www.arrahmah.com/news/2013/04/02/habib-rizieq-demokrasi-lebih-bahaya-dari-babi.html).

Melihat FPI dan hubungannya dengan pemerintah di masa kini, mengingatkan saya kepada suasana kriminalitas di masa kolonial. Posisi FPI yang terlihat seperti kebal hukum atas tindakan-tindakan yang bebas dilakukannya, membuat orang berpikir bahwa FPI adalah

7 Tahun ketika Joko Widodo dan Basuki Tjahaja Purnama maju sebagai Gubernur dan Wakil Gubernur untuk DKI Jakarta

8 Tahun ketika Joko Widodo mencalonkan diri sebagai Presiden RI

organisasi premanisme. Margreet van Till di dalam disertasinya membahas keadaan kriminalitas di Batavia yang menurut saya bisa dijadikan rujukan untuk melihat akar premanisme di wilayah Jakarta. Banyak surat kabar yang menjadi media bagi penduduk Batavia mengeluhkan ketidakamanan lingkungan mereka di *Ommelanden*. Walau wilayah-wilayah lain di koloni terganggu juga oleh banditisme, namun tetap Batavia menjadi satu-satunya diskusi pemberitaan. Menarik kita sadari bahwa sejak dahulu Jakarta sudah menjadi pusat pemberitaan dibandingkan dengan daerah lain (van Till, 2018:2). Sejak 1870 Batavia menjadi pusat menyebarnya modernisasi yang kemudian merambah ke daerah-daerah lain di Nusantara (van Till, 2018:4).

Van Till mengutip artikel "*De Jago in de Schaduw*" karya Henk Schulte Nordholt (1983) yang menggambarkan negara-negara prakolonial di Jawa sebagai negara kompetisi. Maksudnya, negara-negara itu saling bersaing dalam bidang perdagangan, tenaga kerja, dan pertanian yang dapat diberdayakan. Segala kekuasaan besar pemimpin pusat dilawan oleh golongan elite tingkat lebih rendah (van Till, 2018:9). Mereka itulah yang disebut sebagai 'jago'. Istilah 'jago' menurut Schulte merujuk pada makelar kekerasan di pertanian Jawa abad ke-19, yang kemudian disebut oleh Van Till sebagai 'jago rural'. Di Batavia dan sekitarnya, orang-orang yang menyimpang mempunyai sebutan lain seperti 'preman' (*vrijman*, bebas perbudakan), 'jagoan' (bersikap seperti jago), dan 'buaya'. Korps bersenjata Eropa di Batavia pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 disebut 'barisan preman'. Istilah preman juga berhubungan dengan dinas penertiban sawah pertanian di sekeliling ibukota. Sedangkan untuk istilah 'buaya' adalah penyebutan kepada perampok yang notabene anak-anak remaja berdarah campuran (Indo) (van Till, 2018:11).

Dalam koran-koran berbahasa Melayu di akhir abad ke-19 seperti *Bintang Barat* dan *Pemberitaan Betawi*, korps bersenjata disebut barisan preman atau *soldadoe preman*. Jadi, dalam kaitannya kata "preman" muncul dalam konteks Kota Batavia diasosiasikan sebagai masyarakat yang bebas dari perbudakan yang terjadi pada abad ke-17, 18, dan 19, yang merupakan anggota dari korps bersenjata (van Till, 2018:14). Di antara daerah permukiman orang Eropa di Batavia, terdapat kampung-kampung pribumi. Kampung ini dihuni berbagai kelompok penduduk. Ada orang-orang *mardjiker* (budak-budak Portugis yang bebas sebelum kolonial Belanda), orang Bali, orang Bugis, Ambon, India, Arab, dan Tionghoa. Kampung-kampung tersebut awalnya terbagi sesuai dengan etnis masing-masing namun dengan cepat terjadi percampuran suku (van Till, 2018:21). Di wilayah *Ommelanden* (luar tembok kota Batavia), pada umumnya penduduk berasal dari daerah Jawa Tengah, Jawa Timur, dan daerah-daerah lain di luar Batavia. Banyak penduduk yang bergabung dengan ketentaraan dan kerap berpindah-pindah. Menurut Du Perron, penduduk Batavia memiliki rasa hormat terhadap 'jago' layaknya hormat kepada tokoh nasional (van Till, 2018:23).

Berdasarkan *Dag register*, yakni catatan harian yang dibuat Belanda yang berdiam di dalam Benteng kota Batavia tahun 1673, penduduk Batavia dan sekitarnya ketika itu 33.687 orang, sebagian di dalam tembok benteng dan sebagian lagi di luarnya. Rincian penduduk di dalam tembok adalah sebagai berikut (Aziz, 2002, dalam Zakaria dkk., 2016:57):

Tabel 1. Penduduk dalam Tembok Benteng Kota Batavia Tahun 1673

Penduduk berstatus merdeka	Jumlah (orang)
Orang Belanda	2.024
Peranakan Belanda	726
Orang Cina	2.747
Mardjikers	5.362
Orang Moor dan Jawa	1.339
Melayu	611
Bali	981
Jumlah	13.790
Penduduk berstatus budak	13.278
Total penduduk dalam tembok	27.068

Pada tahun 1779 penduduk di dalam tembok tercatat 12.131 orang, sementara di luarnya 160.986 orang. Tetapi pada tahun 1788 jumlah penduduk berkurang akibat berjangkitnya berbagai wabah penyakit. Penduduk di dalam maupun di luar tembok benteng tidak selalu diklasifikasikan berdasarkan etnisitas, melainkan juga agama dan status sosial. Karena klasifikasi penduduk tidak bersifat kategoris, sulit untuk mengetahui misalnya berapa jumlah pribumi yang beragama Kristen, atau berapa budak yang berasal dari berbagai kepulauan di Nusantara dan berapa yang berasal dari luar Nusantara (Zakaria, dkk, 2016:57).

Tabel 2. Penduduk dalam Tembok Tahun 1788

Jumlah etnisitas	Jumlah (orang)
Orang Eropa	475
Mestizo	249
Kristen Pribumi	367
Cina	1.320
Islam	551

Budak	4.221
Total penduduk dalam tembok	7.183

Selain golongan budak terdapat orang-orang bebas yang mana di antaranya 359 orang penduduk asli yang tidak dihitung dalam sensus penduduk tahun 1673. Orang-orang penduduk asli tersebut merupakan orang-orang dari Kerajaan Pajajaran dan keturunan orang-orang Demak yang mengadakan ekspansi ke Batavia. Adapun orang Jawa atau Sunda sebanyak 5.000 orang, serta penduduk luar kota yang terdiri dari 1.260 orang Belanda, 667 orang warga Belanda (peranakan). Wertheim (Probonegoro, 1996:108) menjelaskan bahwa mereka yang tinggal di Batavia pada abad ke-17 dan abad ke-18 meliputi berbagai kelas sosial, yaitu pegawai-pegawai Belanda yang menduduki kelas tertinggi. Adapun mereka yang beragama Kristen, kemudian orang Cina, orang Indonesia pada umumnya dan golongan budak menduduki kelas sosial terendah (Zakaria dkk., 2016:58-59).

Dalam karyanya, Van Till mengemukakan bahwa saat itu sudah menjadi rahasia umum jika para perampok menjalin kerja sama dengan pejabat pemerintah pribumi. Tidak jarang tercatat peristiwa di mana para perampok kedapatan memiliki senjata api jenis revolver karena dipinjamkan oleh pejabat pemerintah tingkat rendah. Bahkan hasil rampokan lebih aman bila disimpan di rumah kepala desa yang bekerja sama dengan para kriminal tersebut. Mengutip sejarawan Belanda Kees van Dijk dalam karyanya "*Magic and Violence (2003)*" menyebutkan bahwa ada banyak interpretasi terkait sosok "jago" di Indonesia. "Jago" seringkali diartikan negatif sebagai penjahat yang membuat masalah di masyarakatnya sendiri.

Para 'jago' tersebut merupakan pribadi kuat yang menggunakan kekerasan untuk memanfaatkan kalangan atas kolonial dan kaum elite pribumi yang terkait. Mereka adalah instrumen dinas milik penguasa

yang memperoleh ruang untuk bertugas karena pembentukan negara yang masih belum lengkap (van Till, 2018:81-83). Namun, 'jago' juga memiliki makna yang positif, ketika jago diasosiasikan sebagai pelindung dalam masyarakat. Dalam hal ini, 'jago' tidak menggunakan kekuatannya untuk menundukkan wilayahnya sendiri dari otoritas resmi tetapi mereka muncul sebagai seorang jawara dari orang-orang yang tertindas, yang melawan segala unsur kolonialisme[9].

Van Till juga mengutip pendapat Onghokham tentang definisi 'jago' . Menurutnya, 'jago' di wilayah Jawa Kolonial lebih dari sekedar kriminal biasa. Umumnya, 'jago' dianggap sebagai makelar dalam kekerasan. Namun lebih dari itu, 'jago' memiliki suatu ikatan dengan hal-hal klenik atau magis atau gaib. Dan karena hal itu, seorang guru agama dan haji bisa termasuk di dalamnya.[10] Hal ini mungkin dipengaruhi dari ajaran agama Islam yang berasimilasi dengan kepercayaan setempat, mempercayai adanya elemen kekuatan magis yang bisa digunakan untuk memperkuat diri. Van Till mengemukakan bahwa umumnya para perampok tersebut beragama Islam, dan kemudian mereka menargetkan orang Tionghoa dan Kristen sebagai korbannya. Tetapi orang Islam yang menjadi korban perampokan juga ada. Mereka adalah orang Islam pedagang yang *notabene* berasal dari luar Pulau Jawa, dan perampoknya adalah orang Islam yang memiliki ciri-ciri ke-Jawa-an.[11]

Di dalam bukunya, Van Till membahas tentang keberadaan Si Pitung yang menjadi legenda dan ikon bagi masyarakat Betawi. Pitung seringkali dijadikan *role model* oleh masyarakat Muslim betawi. Menarik untuk diperhatikan, berdasarkan catatan kearsipan yang digunakannya, sosok Si Pitung tidak luar biasa seperti yang dikenal orang-orang. Menurut catatan berita dari koran Hindia Belanda pada

9 Ibid, hlm. 84
10 Ibid, hlm. 85
11 Ibid, hlm. 117

tahun 1892, Pitung melakukan beberapa kali perampokan. Ia dan kawanannya (Abdul Rahman, Moedjeran, Merais, Dji-ih, Gering) pernah merampok rumah seorang noni Belanda bernama Nyonya de C, dan rumah seorang keturunan Bugis dari Marunda bernama Haji Sapiudin.[12]

Nama Pitung sendiri pernah beberapa kali disebut dengan Bitung. Tetapi nama asli Pitung berdasarkan catatan arsip pengadilan Hindia Belanda adalah Salihoen. Dia adalah seseorang yang disimpulkan oleh Van Till sebagai orang yang tidak bisa menulis, jika melihat tanda silang yang ditorehkan di dalam dokumennya. Pitung dan Dji-ih ditangkap lalu dipenjarakan di penjara Meester Cornelis (sekarang Jatinegara, Jakarta Timur). Namun kemudian Pitung dan Dji-ih berhasil kabur dari penjara. Kaburnya mereka berdua ternyata menjadi masalah tersendiri bagi Gubernur Jenderal Hindia Belanda pada saat itu.[13]

Kisah lolosnya Pitung dari penjara menjadi buah bibir masyarakat Batavia yang mendukung aksinya. Di kemudian hari akan ditemukan berbagai versi cerita bagaimana Pitung bisa lolos dari penjara, bahkan tidak tanggung-tanggung, cerita tersebut mengandung unsur magis yang dipercaya oleh sebagian orang. Padahal berdasarkan catatan penyelidikan kepolisian saat itu, mereka kabur dengan memanjat talang air yang menempel di tembok penjara. Berbulan-bulan lamanya akhirnya Pitung tertangkap lagi pada tahun 1893 dan langsung dijatuhi hukuman tembak. Sebelum kematiannya, koran Hindia Olanda mencatat jika Pitung sempat meminta segelas minuman tuak dengan es batu, namun permintaannya itu ditolak.[14]

12 Meski tidak dijelaskan secara rinci di dalam surat kabar tersebut, melihat dari asalnya bisa dipastikan Haji Sapiudin adalah seorang yang kaya dari Bugis, Makassar. Orang-orang Bugis sejak kurun niaga (abad ke 14-15) telah terkenal sebagai pelaut dan pedagang yang ulung, yang suka berkompetisi dengan pelaut dan pedagang dari Minang, Padang.

13 Ibid, hlm. 162-163

14 Ibid, hlm. 165

Setelah memaparkan bagaimana permainan antara aparat penegak hukum dan pelaku kriminal, pada bab 10 Van Till menekankan pentingnya peristiwa reorganisasi di tubuh kepolisian yang kemudian dapat memutus rantai tindakan banditisme yang terjadi di Batavia pada awal abad ke-20.[15] Artinya, hampir 300 tahun atau 3 abad lamanya pemerintahan kolonial tidak mengambil sikap tegas tentang adanya jaringan interaksi antara pelaku banditisme dengan pihak kepolisian itu sendiri. Bisa dibayangkan kultur budaya yang sudah tercipta di masyarakat selama ratusan tahun di mana perilaku banditisme dapat dibenarkan selama aparat penegak hukum ada di pihak mereka. Sangat menarik ketika kita menyadari jika budaya patronase politik antara elit dengan sekelompok masyarakat yang bersedia menjadi tenaga pendukungnya masih bertahan di era sekarang, meskipun era kolonial sudah terputus oleh berbagai peristiwa perjuangan kemerdekaan termasuk proklamasi kemerdekaan. Harusnya unsur budaya yang ada di masa penjajahan tersebut sudah hilang di tengah-tengah masyarakat. Namun ternyata realitanya tidak seperti itu.

Van Till juga mengutip kembali Henk Schulte dan Onghokham, kemudian menyimpulkan bahwa ada ketergantungan perampok dengan perantara-perantara di pemerintah. Para bandit sering bekerja dalam bayangan pemerintah. Ketergantungan tersebut merupakan timbal-balik karena pejabat-pejabat pemerintah pada gilirannya tidak akan ada tanpa para bandit. Sementara para bandit juga perlu kejelasan nasib untuk aktivitas mereka. Pemerintah memerlukan tangan yang kuat untuk dapat menjaga ketertiban dalam masyarakat.[16]

Senada dengan Van Till, di dalam karyanya Jerome Tadie membahas pula asal-muasal individu yang disebut preman.

15 Ibid, hlm. 214-217
16 Ibid, hlm. 230

Menurutnya, preman tadinya merupakan sebutan untuk aparat keamanan yang berpakaian sipil. Namun, pada tahun 1994 di daerah Kebon Nanas, Jakarta, terjadi peristiwa di mana empat orang yang mabuk membantai seorang jenderal TNI, Brigjen Tampubolon dan keluarganya. Setelah peristiwa itu, diadakan operasi besar-besaran untuk memberantas preman lain. lalu di tahun 1995, dua mahasiswa PTIK (Perguruan Tinggi Ilmu Kepolisian) Blok M yang sedang menggunakan pakaian sipil, mendapat serangan dari 14 orang preman setelah adu mulut dengan mereka di suatu pusat perbelanjaan. Satu orang tewas ditusuk pisau dan satu lainnya terluka parah. Karena adanya dua peristiwa yang menyerang pihak aparat keamanan pemerintah, maka dilakukan pemutakhiran makna oleh pihak pemerintah untuk menyebut orang-orang yang mengganggu keamanan dan ketertiban tersebut sebagai 'preman'.[17]

Padahal seperti yang diungkapkan di paragraf sebelumnya, kita dapat simpulkan bahwa pengertian preman sebelum tahun 1994 tersebut bahkan sejak masa kolonial Belanda, adalah aparat penjaga ketertiban (Van Till) yang memakai baju sipil dalam tugasnya (Tadie). Kemudian dari kedua karya tersebut, ada persamaan yang bisa dilihat tentang kelompok yang disebut preman, bahwa mereka adalah kelompok yang memiliki akses untuk membawa senjata api. Lalu bagaimana dengan kelompok yang menyerang orang hanya dengan sebuah pisau?

Tadie lanjut menjelaskan, individu yang disebut preman tidak menobatkan dirinya sebagai preman, tetapi masyarakat sekitar yang menilainya. Preman pada dasarnya tidak hanya merujuk secara umum terhadap suatu sosok individu dan pekerjaannya, melainkan juga atributnya. Masyarakat menilai preman dari sikap baik atau buruknya seseorang, hubungannya dengan lingkungan, keterlibatannya dengan

17 Jerome Tadie (terj), *Wilayah Kekerasan di Jakarta* Depok: Masup Jakarta, 2009, hlm. 214

masyarakat, tetapi tidak mengetahui kegiatan utamanya. Identitas kepreman-an ada karena label dari masyarakat dan juga aparat penegak hukum.

Tadie mengutip hasil wawancaranya dengan salah satu tokoh dunia pinggiran Indonesia, Yapto Soerjososemarno, Ketua Pemuda Pancasila. Tadie menyebutkan bahwa seorang preman adalah orang yang tidak mempunyai ikatan dan bebas melakukan apa yang boleh dan apa yang dilarang dengan risiko yang akan ditanggungnya. Tadie menilai sudut pandang tersebut mempertaruhkan sistem hukum resmi dengan menunjukkan jika sosok preman adalah tokoh yang baik untuk masyarakat, sepanjang yang bersangkutan tidak terbukti melakukan suatu tindakan kriminal. Padahal justru sebaliknya, menurut Tadie seorang preman adalah orang yang mengesampingkan peraturan dan norma hukum, juga tidak memedulikan undang-undang. Di sini makna preman mengalami pergeseran dari penjahat menjadi sosok yang diakui dan dihormati dalam suatu margin masyarakat.[18]

Ada pernyataan Tadie yang menarik. Jadi di dalam elemen masyarakat Jakarta, tugas utama preman adalah pengendalian wilayah yang erat berhubungan dengan pihak politik dan industriawan. Dengan begitu preman selalu digunakan untuk kepentingan ekonomi, seperti menggusur lahan. Namun preman juga dapat digunakan untuk membubarkan aksi mogok. Preman selalu diundang bila ada konflik antarkampung. Merunut sejarahnya pun, sikap banditisme ini selalu ada di posisi tengah, antara formal dan informal, antara masyarakat dengan aparat pemerintah. Terkadang preman melakukan aksinya untuk kepentingan rakyat, terkadang untuk kepentingan pemerintah, namun yang paling sering adalah untuk kepentingan keduanya.[19]

18 Ibid, hlm. 216
19 Ibid, hlm. 254

Preman diperlukan untuk menjaga stabilitas keamanan ekonomi pemangku kepentingannya. Pertanyaannya, para tokoh politik dan industriawan yang menggunakan jasa preman tersebut sebenarnya melindungi diri dari bahaya apa? Pihak mana yang bisa mengancam dan membuat takut dua kelas di masyarakat Indonesia yang justru sebenarnya disegani dan ditakuti posisinya oleh masyarakat kecil? Maka menjadi hal yang unik ketika aparat pemerintah menggunakan preman untuk membantu satpol pp dalam menertibkan pedagang kaki lima, di saat yang bersamaan para pedagang kaki lima membayar uang keamanan kepada preman sebagai balas jasa telah melindungi usahanya. Di sini jelas pihak yang diuntungkan adalah preman, karena memiliki kepentingan di dua belah pihak.

Menurut Tadie, organisasi preman berada dalam jaringan kendali skala nasional, melihat adanya preman dari latar belakang daerah tertentu. Keberadaannya dijamin oleh keabsahan dari pihak penguasa. Preman sesungguhnya bukanlah sosok yang kuat secara fisik—karena banyak preman yang bertubuh kecil—tetapi adalah sosok yang pandai mengatur dan mengorganisasi sistem. Layaknya sebuah pengelolaan kota, dari beberapa aspek preman disamakan dengan pemerintah, karena pemerintah sendiri juga ada yang melakukan tindakan ilegal. Ada masanya preman jadi mitra pemerintah, ada masanya preman diperangi oleh pemerintah. Jadi hal ini merupakan suatu kompleksitas jaringan geografis di dalam ibu kota[20], yang bola panasnya sebenarnya ada di pihak pemerintah.

Memahami Konflik yang Muncul

Permasalahan konflik agama di Jakarta pada dasarnya bisa dilihat sejarah panjang konflik perang salib. Ada pertanyaan

20 Ibid, hlm. 294

dalam historiografi Nusantara tentang mengapa Portugis terlibat aliansi meliter begitu jauh dan jelas ditujukan kepada Islam sebagai kekuatan sosial politik, yang baru muncul di Nusantara. Kisah ini kalau dirunut ke belakang bersumber kepada pengalaman panjang hubungan Islam dan Kristen di Andalusia selama 800 tahun (711-1492 M) di bawah pemerintahan Islam dan abad 10-13 Masehi dalam Perang Salib (1095-1299) serta penguasaan Turki Usmani terhadap ibu kota Kerajaan Katholik Timur Konstantinopel 29 Mei 1453 M menyimpan "bara sejarah" (Azra, 1996:195-210 dalam Derani, 2013).

Lalu, kekuatan sosial politik Islam di Spanyol diganti penguasa Katolik 2 Januari 1492, maka pada tahun yang sama diawali ekspedisi Christopher Columbus ke arah barat mendarat di Benua Amerika dan Portugis ke Dunia Timur Afrika, India, dan terus ke Nusantara diekspresikan dalam bentuk penguasaan propertinya, yang dibutuhkan bangsa Eropa misalnya rempah-rempah. Kesimpulan Prof. Amirul Hadi bahwa petualangan Portugis di Dunia Timur sangat kuat terkait dengan motif Gold dan Glory, terutama God. Keterangan Hadi di atas diperkuat penjelasan Prof. Azyumardi Azra bahwa konflik-konflik kaum Nasrani dan Muslim yang puncaknya pada abad ke-19 penguasaan Barat terhadap Dunia Timur bersumber dari latar belakang teologi dan historis (Azra, 1996: 211-227 dalam Derani, 2013).

Bernard H. M. Vlekke, menyebutkan bahwa motif utama kedatangan Portugis ke Nusantara bukan untuk kepentingan rempah-rempah, tetapi motif semangat Perang Salib (Vlekke, 2010:97 dalam Derani, 2013). Hal ini sangat berhubungan dengan berabad-abad Portugis berperang dengan orang "Moor"[21] di negeri mereka. Pasca keberhasilan mengusir orang-orang "Moor" dari bumi Iberia,

21 Istilah yang dilekatkan kepada kaum Musim di Spanyol di bawah penguasa Katolik dalam konteks merendahkan harkat dan martabat, termasuk status sosialnya di masyarakat.

kemudian diteruskan melakukan serangan ofensif ke Afrika Utara. Bagi Portugis di mana pun menemukan orang-orang Islam adalah musuh yang patut dilenyapkan dari muka bumi (Vlekke, 2010:107-108 dalam Derani, 2013).

Memahami pernyataan Christian Snouck Hurgronje (w. 1936 M), arsitek utama *Islam Politik Hindia Belanda*, bahwa orang-orang Betawi sangat *fanatik* dengan Islamnya sebagai penghalang utama Belanda (penjajah) menanamkan pengaruhnya di tanah Betawi. Temuan di atas sangat jelas menempatkan Islam menjadi pondasi yang mengakar kuat rujukan utama rakyat Betawi bertindak dan bersikap (Derani, 2013:232).

Lahirnya kelompok terpelajar Betawi abad ke-19 dan awal abad ke-20 Masehi, menunjukkan bahwa sejak abab ke-17 dan ke-18 menempatkan pusat studi Islam di Timur Tengah, terutama Haramain, Makkah dan Madinah, mengalami peningkatan luar biasa dengan kedatangan pelajar Islam dari berbagai mancanegara, seperti dari India, Afrika, Melayu-Nusantara, yang pada waktu itu imperialisme dan kolonialisme sedang marak-maraknya di wilayah mayoritas berpenduduk Islam.

Jadilah Haramain sebagai ruang (*space)* kebebasan tempat persemaian berbagai budaya yang dibawa masing-masing asal pelajar dalam proses akulturasi sehingga melahirkan kesadaran baru sebagai anak rantau di mana negeri mereka dijajah bangsa Eropa yang Serani. Kesadaran *"kosmopolit"* inilah yang mendorong begitu kuat rasa senasib dan kesatuan yang pada akhirnya menumbuhkan solidaritas kuat diikat intelektual keagamaan yang ditransmisi ulama Haramain, terutama dua ulama karismatik, Syaikh al-Qusyasyi (w.1661 M) dan Syaikh al- Kurani (w.1733). Kepada kedua ulama inilah ulama kosmopolit mengikat diri dalam hal genealogi intelektual ilmuilmu keagamaan.

Dalam jaringan ulama kosmopolit dengan mengusung tema sentral "*harmonisasi antara syariah dan tasawwuf*" yang selama ini berkonflik, menyebar dan melahirkan ulama lain, yang nantinya mentransmisikan ilmu-ilmu ke-Islam-an kepada kaum Muslim di negeri tempat mereka berasal, seperti Melayu-Nusantara, misalnya Syaikh Daud Patani (w. 1847 M) di Kerajaan Melayu Patani, Thailand Selatan, Syaikh Abd Shomad al-Palembani (w. 1789 M) di Sumatera Bagian Selatan, khsusnya di Palembang, dan Syaikh Arsyad al-Banjari (w. 1812 M) di Kalimantan Selatan, Syaikh Junaid al-Betawi (w. 1840 M), Syaikh Nawawi al-Bantani (w.1897 M) (Derani, 2013:233).

Azra menyebutkan karakteristik ulama kosmopolit ini adalah:

1. Tema sentral wacana intelektual keagamaan adalah kembali kepada ortodoksi (Al-Qur'an dan as-Sunnah) (*pembaharuan/tajdid*) dengan doktrin yang lebih skripturalistik. Persoalan pokoknya bagaimana mendamaikan konflik sufisme dan syariah masa-masa sebelumnya. Tasawuf dalam wacana intelektual keagamaan ini disebut dengan "*neosufisme"*
2. Adanya kebebasan mengikuti berbagai pemikiran dan aliran Islam yang berbeda, baik kalam, fiqh, maupun tasawuf. Tradisi ini melahirkan banyak pembaharu di kalangan masyarakat muslim manca negara. Para tokoh ulama jaringan kosmopolit, misalnya al-Qusyasyi dan al-Kurani, menekankan pembaharuan itu bersifat evolusi tetapi pasti.
3. Karakteristik ketiga ada tema jihad, baik dalam arti praksis maupun ruhnya (dorongan, semangat, anjuran) dalam karya tulis mereka. Penulis mengambil contoh karya al-Palembani yang mengirim surat kepada Raja Mataram Islam di Jawa untuk berjihad melawan penjajahan Belanda, tetapi utusan yang membawa suratnya ditangkap Belanda, lalu Syaikh Abdullah Daud al-Patani menyisipkan semangat jihad dalam kitab-kitabnya untuk melawan

kekuasan penjajahan Kerajaan BudhaThailand terhadap aneksasi bumi Kerajaan Melayu Islam Patani.

Keterpurukan harkat dan martabat masyarakat Betawi ini akibat penjajahan baik ekonomi dan kejiwaan semakin parah abad ke-19. Dari aspek ekonomi, mereka diekploitasi habis-habisan zaman penjajahan di bawah Daendels (1801-1811 M) dan diteruskan periode Gubernur Jenderal Rafles (1811-1816 M) melalui penyewaan dan penjualan tanah dikenal dengan *tanah partikelir* (sewa beli tanah) kepada perusahaan dagang (kelompok) atau pun perorangan. Yang menjadi masalah bahwa rakyat yang mendiami tanah yang dikuasai itu wajib kerja rodi (paksa) untuk kepentingan pemerintah kolonial dan tuan tanah pemilik tanah sewa itu. Dalam konteks ini rakyat Betawi termiskinkan secara struktutal dan dari aspek kejiwaan (psikis) mereka terhina dan dihina harga dirinya karena diperlakukan sewenang-wenang tanpa hukum yang berkeadilan (Derani, 2013).

Dalam jangka waktu lama keresahan hati yang terpendam ini membutuhkan penolong tetapi ke mana harus mengadu dan berlindung, sedangkan pihak pemerintah kolonial (pengadil) justru berpihak kepada pemilik modal, para pengusaha penyewa tanah partikelir tersebut. Jadi, rakyat Betawi melihat elite agama adalah satu-satunya tempat mengadu, berlindung, dan melepaskan beban yang dirasakan demikian berat. Dalam konteks inilah penulis melihat mengapa rakyat Betawi begitu menghormati para ulama sebagai pemimpin mereka. Jadi, faktor sejarah yang menyebabkan elite agama menduduki posisi signifikan rakyat Betawi yang terus eksis sampai sekarang (Derani, 2013).

Demikianlah, dasar-dasar Islamisasi rakyat Betawi telah diletakkan ulama. Dalam konteks inilah menurut penulis memaknai penegasan Buya Hamka (w. 1981 M), seorang ulama Indonesia

kelahiran Sumatera Barat, yang begitu disegani pemerintah Orde Baru (1967-1998) bahwa betapa kuatnya orang Betawi memegang agama dan tradisi Islam. Selama 350 tahun dijajah Belanda tetapi jarang sekali terdengar anak Betawi masuk Serani[22] (Hamka, 1994:210-213, dalam Derani, 2013), sungguhpun hidup dalam kemiskinan dan kekurangan ilmu pengetahuan tetapi jika masuk Serani merupakan sebuah aib yang besar. Jadi, fakta historis ini menolak anggapan yang berkembang di masyarakat, bahwa kemiskinan lebih mudah mendorong seseorang menjadi *murtad*. Kenyataan ini semakin diperkuat pengakuan budayawan dan politisi Betawi, Ridwan Saidi, bahwa kekentalan orang-orang Betawi dengan Islam sudah berlangsung lama sejak zaman penjajahan VOC Belanda (Saidi, 2004:113-169, dalam Derani, 2013).

Dalam aktivitas dakwah Islamiyah di Nusantara khususnya di Betawi, golongan Sayyid dan golongan Syaikh banyak memainkan peran dalam bidang keagamaan, tetapi golongan Sayyid jauh lebih menonjol ketimbang golongan Syaikh (Aziz, 2002:144). Para Sayyid sangat dihormati bukan hanya karena dipandang keturunan Nabi yang sudah selayaknya menerima penghormatan, melainkan juga karena mengingat jasa kelompok ini yang sejak lama sudah terkenal sebagai penyebar Islam dan sumber kader ulama (Aziz, 2002:39).

Hal itu sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Van den Berg dalam bukunya yang berjudul *"Le Hadramout et les colonies Arabes dans I Archipel Indien"* yang dikutip sekaligus diterjemahkan oleh Alwi bin Thahir Al-Haddad. Ia mengatakan, *"...* Adapun hasil nyata dalam penyebaran agama Islam adalah dari para Sayyid/Syarif. Dengan perantara mereka tersebarlah Islam di antara para sultan-sultan Hindu di Jawa dan yang lainnya. Walaupun ada orang-orang Arab Hadramaut selain mereka, mereka tidak mempunyai pengaruh

22 Kata Serani merujuk kepada kata Nasrani, dasar agama Kristen dan Katolik.

seperti itu. Hal ini disebabkan mereka adalah keturunan dari pembawa ajaran Islam (Al Haddad, 1997:52)

Kesimpulan dan Saran

Kembali pada pembahasan izin pembangunan rumah ibadah di Jakarta, berdasarkan bagian temuan di atas bahwa masih ada kelompok minoritas yang mendapatkan perlakuan intoleransi bahkan di kota yang plural seperti Jakarta ini. Kelompok minoritas tersebut notabene memiliki faktor sejarah yang membuatnya didiskriminasi oleh mayoritas Muslim Jakarta. Setelah ditelusuri lebih dalam, pihak muslim yang melakukan sikap intoleransi tersebut adalah kelompok Islam yang memegang prinsip konservatif dan fundamental. Melihat dari sejarahnya masyarakat Betawi itu sendiri, kelompok Islam garis keras ini bisa dikatakan bertindak sebagai 'jago' di masyarakatnya, tetapi lebih sering terlihat sebagai 'preman'. Karena 'jago' tidak menggunakan kekuasaannya untuk menekan pihak lain, sedangkan preman berkarakter bebas tanpa memedulikan aturan hukum yang berlaku.

Ada beberapa aspek yang bisa dijadikan solusi untuk permasalahan ini. Pertama, penajaman pengetahuan sejarah dan budaya dari Kota Jakarta. Generasi selanjutnya perlu diberikan pendidikan sejarah dan budaya yang gamblang agar bisa mengenal berbagai ragam perbedaan yang ada di kotanya, agar bisa bersikap lebih baik dari generasi yang sudah ada. Contoh konkretnya, Pemprov DKI bisa bekerja sama dengan Kemendikbud, Perpustakaan Nasional, dan Kemenkominfo dalam membuat suatu truk taman bacaan yang kaya akan akses informasi dan disalurkan hingga ke level Rukun Tetangga. Hal ini serupa dengan saran dari Van Till dalam mengentaskan permasalahan kriminalitas di Jakarta, yakni dengan

membuka wawasan suatu daerah yang belum terjangkau dengan akses pendidikan.

Kedua, penajaman pengetahuan mengenai keragaman agama yang jauh lebih detail dari yang sudah kita ketahui. Selama ini pihak muslim hanya mengetahui kaum Nasrani hanya ada dua; Kristen dan Katolik, namun aliran-aliran yang ada di masing-masing agama tersebut juga perlu diketahui agar dapat membuka cakrawala pikiran. Praktik konkretnya bisa sama seperti aspek yang pertama, dan juga bisa dalam bentuk pemberian materi pengetahuan tersebut di level Sekolah Dasar sebagai bagian dari pelajaran budaya.

Ketiga, aspek yang paling penting agar kedua aspek di atas dapat berjalan dengan baik, adalah reorganisasi di badan elit pemerintahan. Reorganisasi itu bisa dilakukan pada sumber daya manusianya, bisa juga dilakukan pada regulasinya. Ketika elemen pemerintahan masih ada yang melakukan tindakan-tindakan ilegal dan melanggar hukum, di saat itu pula akan ada pihak-pihak yang memanfaatkannya untuk mencari keuntungan dan posisi aman. Apalagi jika elite sedang membutuhkan massa untuk kembali melanggengkan kekuasaannya, maka akan ada pihak yang siap membantu dengan melakukan berbagai cara apa saja yang diperlukan.

Daftar Pustaka

Al-Haddad, Alwi Bin Thahir. 1997. *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh.* Jakarta: PT. Lentera Basritama. Cet. Ketiga

Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. 2004. *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet

Anwar, Saeful. 2014. *Pemikiran dan Gerakan Amr Ma'ruf Nahy Munkar Front Pembela Islam (FPI) di Indonesia 1989 – 2012*. Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 4, No. 1, Juni 2014. ISSN 2088 – 7957

Aziz, Abdul. 2002. *Islam dan Masyarakat Betawi.* Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu

Derani, Saidun. *Ulama Betawi Perspektif Sejarah,* dalam *Al-Tur* Vol. XIX No. 2, Juli 2013, pp.217-239

Faiz, Fahruddin. 2014. *Front Pembela Islam: Antara Kekerasan dan Kematangan Umat Beragama.* Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Vol. 8, No. 2, Desember 2014

Shihab, Muhammad Rizieq. 2008. *Dialog FPI - Amar Ma'ruf Nahi Munkar.* Jakarta: Ibnu Saidah

Syaefudin, Machmud. 2014. *Reinterpretasi Gerakan Dakwah Front Pembela Islam (FPI).* Jurnal Ilmu Dakwah, Vol. 34, No. 2, Juli – Desember 2014. ISSN 1693 – 8054

Tadie, Jerome (terj.). 2009. *Wilayah Kekerasan di Jakarta.* Depok: Masup Jakarta

Van Till, Margreet. 2018. *Batavia Kala Malam; Polisi, Bandit, dan Senjata Api, terjemahan dari Batavia bij nacht. Bloei en ondergang van het Indonesich roverswezen in Batavia en de Ommelanden 1869-1942* (Amsterdam: Aksant, 2006). Depok: Masup Jakarta

Wilson, Ian. 2014. *Resisting Democracy: Front Pembela Islam and Indonesia's 2014 Elections.* Singapore: ISEAS Perspective

Zakaria, Tatang dkk. 2016. Ekspresi Keagamaan Masyarakat Betawi. Bandung: Laporan Penelitian LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Media Internet

https://www.suratkabar.id/37066/news/kenapa-budaya-betawi-dan-istilah-lu-gue-jadi-populer-begini-ceritanya

http://encyclopedia.jakarta-tourism.go.id/post/paroki-damai-kristus--kampung-duri—fasilitas-keagamaan?lang=id

https://tirto.id/fpi-dalam-lintasan-sejarah-b1NT

https://www.tagar.id/sejarah-pam-swakarsa-cikal-bakal-fpi

https://www.anehdidunia.com/2014/07/sejarah-kata-elo-dan-gue.html

http://lingua-bahasa.blogspot.com/2012/05/asal-kata-gua.html

BAB VII

JALAN TENGAH KONFLIK AGAMA DI BOGOR

Usman Manor
Analis Sumber Sejarah, Kemenko PMK

Pendahuluan

Memasuki Revolusi Industri 4.0 yang ditandai dengan berkembang pesatnya teknologi informasi melalui media sosial memicu percepatan akses data dan informasi tanpa dibatasi oleh ruang maupun waktu. Revolusi Industri 4.0 merupakan revolusi mendasar yang mengubah cara hidup, cara bekerja, dan pola hubungan satu sama lain yang sangat dramatis dengan kecepatan yang eksponensial (Scwab, 2017:1-4). Perubahan tersebut ditandai dengan munculnya *Internet of Things* yang berpengaruh pada identitas etnis, disrupsi pada pekerjaan dan keahlian, disrupsi bisnis, inovasi, produktivitas, aktivitas pemerintahan, keamanan, serta penggunaan teknologi (Scwab, 2017:9). Penggunaan *Internet of Things* ini mendorong munculnya pengaplikasian kecerdasan buatan atau *artificial intelligence* (Tjandrawinata, 2016:3-4). Munculnya kecerdasan buatan tersebut memicu Revolusi Industri 4.0 disebut pula sebagai revolusi digital karena terjadinya proliferasi komputer, otomatisasi pencatatan di semua bidang, dan konektivitas (Ghufron, 2018:333).

Penggunaan teknologi memungkinkan terjadinya pendekatan baru yang mengubah pola hidup dan interaksi manusia (Tjandrawinata,

2016:3-4). Selain itu, pendekatan baru tersebut dapat mengubah cara beraktifitas manusia dalam skala, ruang lingkup, dan kompleksitas (Ghufron, 2018:333). Media sosial yang hadir sebagai wujud dari perkembangan teknologi membuat pola perilaku masyarakat, baik etika, budaya dan norma mengalami perubahan (Cahyono, 2016:140). Hal tersebut terjadi di tengah masyarakat Indonesia yang memiliki latar belakang agama, budaya, suku, bahasa, dan ras. Penggunaan media sosial yang menjangkau seluruh kalangan menjadikan informasi semakin cepat diperoleh dan disampaikan ke publik. Media sosial telah memengaruhi kehidupan sosial dalam masyarakat, terutama dalam hubungan sosial (*social relationships*) atau sebagai perubahan terhadap keseimbangan (*equilibrium*) hubungan sosial dan segala bentuk perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat. Hal ini turut memengaruhi sistem sosial, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap dan pola perilaku diantara kelompok-kelompok dalam masyarakat.

Setiap masyarakat pada dasarnya membutuhkan informasi sehingga dapat dikatakan sebagai masyarakat informasi (Adeoti-Adekeye, 1997:318). Informasi merupakan sumber daya pokok yang dapat dipandang sebagai konsep abstrak maupun suatu komoditas (Adeoti-Adekeye, 1997:318). Teknologi, seperti halnya energi dan politik telah mengubah pola penyampaian, penyebaran, pengelolaan, dan penggunaan informasi (Rianto, 2018:1). Kehadiran teknologi dan media sosial membuat informasi berkembang semakin cepat dan dinamis.

Perubahan dan perkembangan teknologi yang memunculkan media sosial memiliki dampak positif berupa pola interaksi yang semakin tidak terbatas dan dinamis, meskipun tidak jarang hal tersebut memicu munculnya konflik. Potensi konflik yang muncul sebagai akibat dari perubahan pola interaksi manusia adalah

diskriminasi kaum minoritas, radikalisme, degradasi toleransi, dan stereotipe terhadap budaya tertentu. Potensi konflik tersebut tidak jarang memicu munculnya kesenjangan atau kecemburuan sosial yang tidak dapat dipecahkan dengan penggusuran atau menghilangkan hak orang lain, kekerasan yang menyebarkan ketakutan dan konflik yang berakar pada sempitnya pandangan individu, kekerasan yang didasari atas tindakan spontan emosional individu atau kelompok, serta konflik agama, organisasi, atau suku akibat fanatisme berlebihan (Hufad, 2003:54).

Salah satu potensi konflik yang timbul sebagai akibat dari perkembangan media sosial adalah munculnya informasi dalam bentuk video yang mengandung unsur kekerasan dan mudah diakses oleh publik melalui akun *Facebook, Instagram*, *Twitter,* dan media sosial lainnya sehingga memunculkan pertentangan di tengah masyarakat. Munculnya video tersebut tidak jarang meresahkan masyarakat dan mengganggu ketertiban sosial, seperti halnya video yang beredar luas melalui akun *Facebook* dan *Instagram* pada tanggal 20 September 2020 dengan menampilkan sekumpulan orang yang mendatangi sebuah tempat tinggal seorang pendeta. Pada video tersebut tampak beberapa orang melarang secara paksa aktivitas peribadatan karena dianggap telah terjadi pelanggaran pelaksanaan peribadatan yang dilakukan bukan di tempat ibadah (gereja), melainkan di tempat tinggal pendeta. Peredaran video tersebut memicu ketegangan antar umat beragama di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat.

Pasca beredarnya video tersebut, kondisi di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat semakin tidak kondusif. Bahkan sekumpulan orang kemudian mendatangi tempat tinggal pendeta tersebut karena dianggap mengganggu kerukunan beragama. Merespons tindakan

tersebut, sekumpulan orang lainnya yang menentang tindakan anarkis kemudian melaporkan pada pihak berwajib seraya menuntut balas atas aksi yang menodai kerukunan umat beragama terutama di Kecamatan Jonggol yang sempat memeroleh penghargaan sebagai Kecamatan Tegar Beriman pada tahun 2016.

Konflik semacam ini semestinya tidak harus terjadi mengingat agama pada dasarnya memiliki peranan yang sangat penting bagi kehidupan manusia dengan sistem nilai yang di dalamnya. Pada agama terdapat norma-norma yang mengatur pola perilaku manusia, baik dalam kehidupannya sebagai individu maupun dalam kehidupan bermasyarakat (Ulya, 2016:20). Pranata pada agama dengan segala praktek peribadatannya seharusnya menjadi sarana untuk memberikan kedamaian dan upaya saling menghargai sesama manusia, bukan sebaliknya.

Tulisan ini bertujuan untuk menelisik fenomena konflik yang terjadi di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat sebagai suatu pembelajaran historis agar tidak terulang kembali pada masa yang akan datang. Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah pendekatan yang memusatkan pada konteks sejarah pada masyarakat (*history from below*) dan konteks proses sosial yang menyebabkan terjadinya konflik agama serta upaya sinergi antara masyarakat dari tingkatan terendah hingga pemerintah untuk mencegah munculnya konflik agama. Berdasarkan pendekatan tersebut, pertanyaan yang akan dijawab melalui tulisan ini adalah (1) Bagaimana proses pelarangan secara paksa aktivitas peribadatan yang dilakukan di tempat tinggal pendeta hingga muncul ke media sosial dalam bentuk video tersebut memicu ketegangan antar umat beragama di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat? (2)

Upaya apa yang dilakukan oleh masyarakat dan pemerintah dalam merespons ketegangan tersebut sehingga dapat meredakan ketegangan dan mencegah munculnya kejadian serupa di masa mendatang? Kedua pertanyaan tersebut berupaya dijawab melalui tulisan ini dengan mengaitkan antara kondisi nyata dan tinjauan pustaka dari berbagai literatur untuk mendapatkan kesimpulan berupa jalan tengah dalam menangani konflik agama.

Tinjauan Pustaka

Perkembangan teknologi dianggap memiliki dua sisi seperti mata pisau. Pada satu sisi, perkembangan teknologi memiliki beragam dampak positif, salah satunya adalah perpindahan data dan informasi secara cepat. Namun, pada sisi lain, perkembangan teknologi juga memiliki dampak negatif yang justru memicu munculnya konflik. Informasi pada dasarnya merupakan bahan baku berupa konsep untuk proses pembuatan keputusan melalui penciptaan ilmu pengetahuan. Sebagai sebuah konsep, informasi hampir selalu memiliki makna yang berbeda (Adeoti-Adekeye, 1997:318). Pemaknaan informasi yang berbeda-beda tersebut membuat informasi memiliki sifat subjektif (Callaos dan Callaos, 2002:2). Informasi seringkali pula dipahami sebagai suatu data yang diintepretasikan sehingga data yang sama memungkinkan intepretasi yang berbeda tergantung siapa yang melakukan intepretasi (Rianto, 2018:11). Proses interpretasi dalam informasi yang berbeda ini seringkali memicu munculnya pertentangan hingga menjurus pada konflik dalam pola interaksi manusia.

Sebagai makhluk Tuhan yang multidimensi dan kompleks, manusia juga merupakan mahluk sosial dan mahluk budaya yang selalu ingin melakukan kerja sama dan interaksi sosial. Interaksi itu tidak hanya dipicu oleh dorongan kebutuhan ekonomis, biologis, dan

emosional yang mengikat dirinya, melainkan juga sebagai fitrah yang tak terbantahkan pada diri manusia tersebut (Munawir, 1993:87). Seperti halnya interaksi, perbedaan dan keragaman yang dimiliki oleh sekumpulan manusia juga merupakan proses alamiah. Perbedaan dan keragaman yang lazim dikenal dengan istilah pluralitas tersebut sering menjadi pemicu terjadinya konflik. Untuk menjembatani perbedaan, keragaman, dan kesenjangan tersebut, diperlukan berbagai macam akomodasi yang dapat mempertemukan perbedaan-perbedaan tersebut sehingga terjadi kesepahaman dan pengakuan akan eksistensi terhadap suatu budaya (Muslim, 2013:485).

Interaksi yang dilakukan manusia merupakan hubungan sosial yang dinamis antar manusia, kelompok dengan kelompok, maupun perorangan terhadap kelompok ataupun sebaliknya (Abdullah: 2000:68-69). Interaksi sosial yang dilakukan oleh manusia dipandang sebagai hubungan timbal-balik antara individu dengan individu, individu dengan kelompok, dan kelompok dengan kelompok dengan kontak serta memiliki maksud dan tujuan yang jelas (Kolip dan Setiadi, 2011:63). Seperti halnya perkembangan teknologi yang memiliki dua sisi, interaksi sosial juga memiliki dua sisi, yaitu dapat bersifat asosiatif yang menyatukan atau bahkan bersifat disosiatif yang memisahkan. Salah satu bentuk interaksi yang cenderung memisahkan adalah munculnya konflik yang terjadi akibat adanya perbedaan paham dan kepentingan yang sangat mendasar dalam proses sosial antar perorangan atau kelompok masyarakat tertentu sehingga menimbulkan adanya semacam *gap* atau jurang pemisah yang mengganjal interaksi sosial di antara mereka yang bertikai tersebut (Suyanto dan Narwoko, 2011:65-71). Salah satu perbedaan yang dapat menjadi *gap* dalam interaksi sosial sehingga memunculkan konflik adalah perbedaan intepretasi terhadap informasi yang diterima oleh manusia.

Konflik sebagai akibat dari pola interaksi pada masyarakat dapat memunculkan sikap moderat yang mengarah pada integrasi hingga kemudian menyatukan manusia yang saling bertentangan. Namun, konflik juga dapat memicu prasangka, pergesekan budaya, pemaksaan hingga kekerasan. Prasangka terjadi sebagai akibat dari rendahnya tingkat pengetahuan, pengalaman, dan jangkauan komunikasi sebagian masyarakat yang dapat mengakibatkan rendahnya daya tangkal terhadap informasi yang negatif, dan keterbatasan dalam menyerap serta mengembangkan nilai-nilai baru yang positif, sekaligus mudah sekali terprofokasi dengan isu-isu yang dianggap mengancam eksistensi (Muslim, 2013:492). Selain itu, kurang maksimalnya media komunikasi dalam memerankan fungsinya sebagai mediator dan korektor informasi serta paradigma pendidikan yang lebih menekankan pengembangan intelektual dengan mengabaikan pengembangan kecerdasan emosional, pembentukan sikap moral, dan penanaman nilai budaya juga memicu munculnya prasangka (Muslim, 2013:492). Perkembangan media sosial yang tidak ditunjang dengan pengetahuan dan diimbangi dengan korektor informasi memicu munculnya prasangka yang dapat memicu munculnya pertentangan hingga mengarah pada konflik dan kekerasan.

Konflik agama yang terjadi di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat merupakan episode berulang yang bermuara pada pembubaran secara paksa aktivitas peribadatan yang terjadi rumah tempat tinggal pendeta Domfry Poli selaku pimpinan Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI). Penafsiran kembali ajaran agama menurut pemahaman masing-masing seringkali memicu munculnya konflik yang menghilangkan rasa toleran antar umat beragama. Agama pada level eksoteris (syariat) pada dasarnya memang berbeda, tetapi pada level esoteris (budaya) dapat dianggap sama. Semua agama

dipandang sebagai jalan yang sama untuk menuju kepada Tuhan. Realitas yang ada justru menunjukkan bahwa ketegangan yang terjadi di antara umat beragama justru berkaitan erat dengan faktor-faktor yang berada di luar lingkup agama itu sendiri. Sifat agama yang sensitif memicu semua orang bersandar dengan mengatasnamakan agama (Yunus, 2014:217). Sensitivitas agama tersebut yang menyebabkan potensi konflik semakin besar kala isu tersebut masuk ke ranah media sosial yang kemudian diintepretasikan beragam oleh masyarakat.

Agama pada dasarnya merupakan penyeimbang kehidupan masyarakat di berbagai bidang seperti bidang politik, sosial, ekonomi, pendidikan, ilmu pengetahuan, teknologi dan lain sebagainya. Selain itu, agama merupakan dasar sekaligus acuan bagi manusia dalam menjalani kehidupan bermasyarakat yang baik serta mentaati norma-norma atau peraturan yang ada sehingga hakekat, tujuan, dan kestabilan hidup umat manusia dapat terpenuhi (Ulya, 2016:26). Namun pada kenyataannya, agama tidak hanya difahami sebagai sebuah doktrin yang harus diikuti dan memberi identitas bagi pemeluknya saja, tetapi oleh sebagian masyarakat Indonesia mengarah kepada sebuah gerakan. Agama tidak hanya merupakan suatu kebutuhan psikologis, namun juga membangun tembok pemisah dan berakibat pada pertentangan kepentingan-kepentingan duniawi antar anggota dan komunitas agama yang berbeda-beda (Musahadi, 2007:81).

Pertentangan yang bermuara pada konflik, terutama berkaitan dengan agama seharusnya tidak terjadi apabila masyarakat memahami secara mendalam makna toleransi yang mengarah pada moderasi dan integrasi serta mampu memaknai multikulturalisme dengan baik. Toleransi berasal dari bahasa Latin, yaitu *tolerare* yang berarti bertahan atau memikul. Toleran diartikan dengan saling memikul walaupun hal tersebut tidak disukai. Toleransi juga dipandang sebagai upaya memberi tempat kepada orang lain, walaupun kedua belah

pihak tidak sependapat (Siagian, 1993:115). Selain itu, toleransi dapat diartikan sebagai sikap merenggangkan, membiarkan, membolehkan, baik berupa pendirian, kepercayaan, dan kelakuan yang dimiliki seseorang atas yang lainnya (Yunus, 2012:226). Dengan demikian toleransi menunjuk pada adanya suatu kerelaan untuk menerima kenyataan adanya orang lain yang berbeda. Selain toleransi, pemaknaan yang baik terhadap multikulturalisme juga diperlukan dalam menghadapi perbedaan yang terdapat pada masyarakat. Multikulturalisme merupakan sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan (Ulya, 2016:23). Definisi tersebut kemudian disederhanakan menjadi ideologi yang mengakomodir keberagaman budaya baik dalam hal agama, etnis, ras, bahasa, geografis dan budaya (Lash dan Featherstone, 2002:2-6). Toleransi dan pemahaman terkait multikulturalisme ini merupakan jalan tengah dalam meredakan pertentangan akibat penafsiran informasi dan intepretasi agama yang berbeda serta mampu mencegah potensi konflik serupa pada masa mendatang.

Selain toleransi dan pemahaman multikulturalisme, sinergi antara pemerintah dan masyarakat juga mampu menjadi jalan tengah yang ideal untuk mencegah munculnya potensi konflik agama. Sinergi merupakan kepercayaan, komunikasi yang efektif, umpan-balik yang cepat, dan kreativitas (Mukhtaromi, 2013:159). Dalam pelaksanaannya, sinergi memiliki prinsip dasar yang dijadikan sebagai acuan, yaitu: Koordinasi, Integrasi, dan Sinkronisasi. Pedoman dalam melakukan sinergi, antara lain sinergi harus terpusat, terpadu, berkesinambungan, dan menggunakan pendekatan multiinstansional (Iversen, 1997:58). Untuk itu, menangani sebuah konflik yang berakar pada interaksi memerlukan *counter* berupa interaksi pula sehingga akar masalah dapat ditemukan dan jalan tengah sebagai solusi dapat diputuskan.

Konflik Mayoritas-Minoritas di Kecamatan Jonggol

Interaksi antar sesama manusia memicu munculnya konflik. Hal ini membuat manusia selain disebut sebagai makhluk sosial juga disebut sebagai makhluk konflik (*homo conflictus*), yaitu makhluk yang selalu terlibat dalam perbedaan, pertentangan, dan persaingan baik sukarela maupun terpaksa (Susan, 2010:8). Konflik dalam kehidupan sosial masyarakat dapat timbul karena perbedaan pemahaman dalam mengintrepetasikan sumber yang dicampuri atau didukung oleh aspek-aspek lain misalnya politik, ekonomi dan sebagainya sehingga dapat dikatakan bahwa konflik merupakan bagian dari interaksi atau proses sosial antara dua orang atau lebih dengan salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau setidaknya membuatnya tidak berdaya (St. Aisyah, 2014:192).

Dalam hubungan interaksi yang menciptakan suatu pola dalam kehidupan masyarakat, terdapat aturan-aturan main atau konvensi sosial yang berlaku di antara kelompok masyarakat yang bersama-sama menempati sebuah wilayah dan membentuk kehidupan bersama dalam sebuah masyarakat setempat (Suparlan, 2014:143). Dalam kehidupan masyarakat ini, apabila terdapat suatu kelompok yang dominan, maka budaya yang terdapat pada kelompok tersebut akan menjadi dominan pula. Budaya yang dominan tersebut akan menjadi acuan terhadap penilaian mengenai tindakan-tindakan yang layak dan tidak layak yang berlaku bagi masyarakat setempat.

Dominasi suatu kelompok masyarakat atas kelompok lainnya memicu munculnya kelompok mayoritas dan kelompok minoritas. Kelompok minoritas dalam masyarakat tersebut akan menjadi dominan dalam lingkungan masyarakatnya sendiri. Apabila dalam

masyarakat luas pedoman penilaian dalam kehidupan bermasyarakat mengacu pada kebudayaan dominan, maka dalam kelompok masyarakat yang minoritas pedoman penilaian yang berlaku mengacu pada kebudayaan kelompok masyarakat minoritas yang bersangkutan, bukan mengacu pada kebudayaan dominan yang berlaku dalam masyarakat luas. Oleh karena itu, konsep benar atau salah, adil atau tidak adil, menjadi kontekstual atau tidak dapat diberlakukan secara umum dan merata (Suparlan, 2014:143-144).

Pola interaksi mayoritas dan minoritas ini tercermin dalam jumlah kelompok secara kuantitas. Pada masyarakat yang mendiami wilayah Kecamatan Jonggol, penganut agama Islam memiliki jumlah yang jauh lebih besar, yaitu 149.419 orang, berbanding 946 orang penganut agama Protestan, 525 orang penganut agama Katolik, 1537 orang penganut agama Budha, dan 506 orang penganut agama Hindu. Kondisi ini memicu munculnya dominasi masyarakat yang menganut agama Islam sehingga berpengaruh pada seperangkat aturan, norma, pranata, dan budaya yang terdapat pada masyarakat Kecamatan Jonggol. Sementara itu, penganut agama Protestan, Katolik, Budha, dan Hindu menjadi minoritas yang hanya dominan pada kelompok agama masing-masing.

Dominasi ini semakin kental dengan kuatnya pengaruh Organisasi Masyarakat (Ormas) Islam, yaitu Nahdatul Ulama (NU) secara umum di Kabupaten Bogor, selain pengaruh Muhammadiyah. Dominasi semakin tercermin dari ketimpangan jumlah rumah ibadah. Jumlah masjid dan musola atau langgar di wilayah Kecamatan Jonggol, terutama di Desa Singasari sangat banyak, berbeda dengan jumlah Gereja, Pura dan Vihara. Di Kecamatan Jonggol, terdapat 174 masjid, 418 langgar, 3 gereja, dan 1 pura, sementara khusus di wilayah Desa Singasari hanya memiliki 14 masjid dan 40 langgar. Di Desa tersebut tidak tersedia gereja, pura ataupun vihara. Hal ini memicu

kelompok masyarakat Katolik, Protestan, Budha, atau pun Hindu yang hendak melakukan aktivitas ibadah harus menumpang pada gereja, pura, ataupun vihara yang berada di desa atau kecamatan lain di luar Kecamatan Jonggol. Kesulitan aksesibilitas untuk beribadah ini yang memicu kelompok masyarakat mengambil inisiatif untuk menyediakan tempat sementara untuk melakukan ibadah meskipun pada dasarnya hal ini bertentangan dengan aturan dan norma yang berlaku. Adanya ketimpangan kuantitas tempat ibadah dan kesulitan aksesibilitas ini yang kemudia membuat konflik semakin mengemuka.

Salah satu inisiatif yang dilakukan untuk menyelesaikan masalah ketimpangan kuantitas tempat ibadah dan kesulitan aksesibilitas adalah menjadikan tempat tinggal sebagai tempat sementara untuk melakukan aktivitas peribadatan. Inisiatif ini dilakukan oleh Pendeta Domfry Poli selaku pimpinan Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI) dengan pengikut sekitar 600 ribu orang di seluruh Indonesia. Pantekosta sendiri merupakan aliran kepercayaan dan gerakan kalangan Protestanisme yang sangat menekankan peranan karunia Roh Kudus. Aliran ini sangat mirip dengan gerakan Karismatik, namun gerakannya muncul lebih awal dan terpisah dari gereja arus utama. Secara umum, karakteristik Pantekosta adalah sangat menekankan keyakinan akan peranan Roh Kudus dan karunia-karunia Roh Kudus di dalam kehidupan sehari-hari, pembaharuan infrastruktur ibadah dengan lagu-lagu rohani yang digunakan lebih modern dibandingkan dengan lagu-lagu lama yang bernuansa Gregorian, adanya kesempatan atau izin bagi perempuan untuk memberikan pelayanan, dan desakralisasi hubungan antara imam dan jemaat yang lebih ditekankan pada nilai kekeluargaan, sehingga jauh dari kesan kesenjangan tingkat kerohanian.

Sejak bertempat tinggal di Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa

Barat pada tahun 2003, Pendeta Domfry Poli acap kali membuka pintu tempat tinggalnya untuk jemaah atau kelompok masyarakat yang hendak melakukan ibadah atau konsultasi seputar kerohanian. Aktivitas peribadatan secara masif mulai dilakukan tahun 2015 oleh Pendeta Domfry Poli dengan mengacu pada aturan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 pasal 29 ayat 1 yang berbunyi: "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa" dan pasal 29 ayat 2 yang berbunyi: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Lambat-laun, aktivitas peribadatan semakin berkembang dengan jumlah jemaah yang cukup banyak. Alasan utama menjadikan tempat tinggal Pendeta Domfry Poli sebagai tempat ibadah adalah tidak tersedianya gereja di Desa Singasari sehingga membuat aksesibilitas gereja terlalu jauh dari tempat tinggal penduduk. Aktivitas peribadatan dan kuantitas jemaah yang meningkat memicu munculnya prasangka di tengah masyarkat di Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, terutama di wilayah Desa Singasari.

Lebih dari satu dekade aktivitas peribadatan yang dilakukan tempat tinggal Pendeta Domfry Poli atau tepatnya pada tahun 2016, terjadi friksi yang dipicu oleh teguran keras dari beberapa penduduk sekitar terhadap aktivitas peribadatan. Penduduk sekitar mengklaim bahwa Pendeta Domfry Poli telah menyalahi aturan terkait Pendirian Rumah Ibadah yang terdapat pada pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat pasal 13 hingga pasal 20.

Terkait dengan Rumah Ibadat, terdapat aturan yang tegas dan jelas. Berdasarkan Pasal 13 mengenai Pendirian Rumah Ibadat pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat disebutkan bahwa pendirian rumah ibadat didasarkan pada keperluan nyata dan sungguh-sungguh berdasarkan komposisi jumlah penduduk bagi pelayanan umat beragama yang bersangkutan di wilayah kelurahan/desa. Selain itu, pendirian rumah ibadat dilakukan dengan tetap menjaga kerukunan umat beragama, tidak mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum, serta mematuhi peraturan perundang-undangan. Tidak hanya itu, pada ayat (3) pasal 13 tersebut juga dijelaskan mengenai penggunaan batas wilayah kecamatan atau Kabupaten/Kota atau Provinsi apabila pertimbangan komposisi jumlah penduduk tidak terpenuhi dalam upaya melakukanpelayanan umat beragama di wilayah kelurahan/desa.

Menanggapi hal tersebut, Pendeta Domfry Poli kemudian menutup sementara tempat tinggalnya demi meredakan ketegangan dan menghindari munculnya konflik. Pasca meredanya ketegangan, aktivitas peribadatan dan konsultasi kerohanian tetap dilaksanakan. Dalam hal ini, antara Pendeta Domfry Poli yang tergolong dalam kategori minoritas, dan penduduk sekitar yang tergolong sebagai kelompok mayoritas memiliki kecenderungan untuk saling membenarkan ajaran agamanya masing-masing. Pluralitas manusia menyebabkan kebenaran menjadi berbeda ketika akan diinterpretasikan. Perbedaan berupa pruralitas ini tidak dapat dilepaskan begitu saja dari berbagai referensi dan latar belakang orang yang meyakininya. Keyakinan tersebut akan berubah menjadi suatu

pemaksaan konsep-konsep gerakan kepada orang lain yang berbeda keyakinan dan pemahaman (Yunus, 2014:220).

Dalam ajaran agama terdapat ajaran untuk menuju keselamatan yang bersamaan dengan upaya mengajak orang lain untuk turut serta menuju keselamatan tersebut atau disebut sebagai Dakiyah (Yunus, 2014:220). Upaya ini memicu munculnya justifikasi bahwa agama yang paling benar sehingga antara agama satu dengan yang lainnya terkadang saling berbenturan hingga memunculkan sentimen agama. Sejalan dengan hal tersebut, perbedaan memahami agama dapat memicu konflik. Dalam kehidupan bermasyarakat, terdapat banyak persoalan kehidupan yang belum dapat terjawab oleh agama melalui pemahaman tekstual dari kitab suci sehingga pola-pola pengembangan pemikiran melalui interpretasi teks dengan berbagai pendekatan dalam rangka menjawab persoalan-persoalan tersebut. Akan tetapi, interpretasi tersebut sering kali menimbulkan polemik karena perbedaan penafsiran dan perbedaan memahami. Akibatnya, klaim terhadap kebenaran menjadi tidak dapat terelakkan. Kecenderungan yang muncul, umat beragama berupaya membenarkan ajaran agamanya masing-masing, dan sekaligus menyalahkan ajaran agama lain (Ulya, 2016:27).

Pasca peristiwa pada tahun 2016 tersebut, situasi relatif kondusif. Bahkan wilayah Kecamatan Jonggol tercatat tidak mengalami masalah terkait keamanan dan ketertiban hingga tahun 2019 (BPS, 2020:41). Aktivitas peribadatan dan konsultasi kerohanian tetap dilaksanakan di tempat tinggal Pendeta Domfry Poli. Empat tahun pasca peristiwa tersebut, kondisi mulai memanas seiring dengan meningkatnya penyebaran Pandemi Covid-19, terutama di Kabupaten Bogor yang dianggap sebagai zona merah. Hal ini membuat kegiatan keagamaan dibatasi oleh Pemerintah Pusat maupun Pemerintah Daerah. Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) Total diterapkan di wilayah

Kabupaten Bogor, termasuk Kecamatan Jonggol dalam kurun waktu bulan April hingga Juni 2020. Ketika PSBB memasuki masa transisi yang salah satunya ditandai dengan diperbolehkannya aktivitas di bidang keagamaan menggunakan protokol kesehatan yang ketat, kegiatan peribadatan dan konsultasi kerohanian mulai digiatkan kembali oleh Pendeta Domfry Poli di tempat tinggalnya. Hal tersebut memicu kecurigaan dari penduduk sekitar sekaligus mengundang kecemasan akan munculnya klaster baru di permukiman tersebut meskipun Pendeta Domfry Poli tetap menerapkan protokol kesehatan yang ketat.

Situasi semakin memanas menjelang Pemilihan Umum Kepala Daerah (Pilkada) di wilayah Kabupaten Bogor yang tetap dilaksanakan pada masa pandemi Covid-19, tepatnya pada 9 Desember 2020. Isu-isu sensitif mengenai kesejahteraan, keamanan, agama, dan politik menjadi mengemuka yang turut memengaruhi iklim kondusif yang selama ini telah terjalin di wilayah Kabupaten Bogor, khususnya wilayah Kecamatan Jonggol. Aparat keamanan mulai mengawasi secara ketat segala aktivitas yang dilakukan masyarakat untuk menjaga situasi dan kondisi menjelang Pilkada. Namun demikian, situasi yang memanas tetap tidak terelakkan. Pada tanggal 20 September 2020, beredar video melalui akun media sosial *Facebook* dan *Instagram* yang memperlihatkan pembubaran secara paksa tanpa mengindahkan norma serta aturan yang berlaku terhadap aktivitas peribadatan yang tengah dilakukan di tempat tinggal Pendeta Domfry Poly. Video tersebut beredar dengan cepat tanpa diketahui siapa perekam dan penggunggah pertamanya.

Beredarnya video tersebut membuat ketegangan memuncak di wilayah Perumahan Graha Citra Prima, Desa Singasari, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat. Cepatnya peredaran video tersebut didasari oleh cukup tingginya persentase

penggunaan telepon seluler dan perangkat komputer oleh penduduk di Kabupaten Bogor yang mencapai 74,86% dengan ditunjang persentase akses internet yang mencapai 61,27% (BPS, 2020:57). Pasca video tersebut beredar dengan cepat, timbul pertentangan pada masyarakat di Kabupaten Bogor. Sebagian mendukung upaya tersebut sebagai langkah memutus mata rantai pandemi Covid-19 sekaligus menegaskan pelarangan terhadap aktivitas keagamaan yang mengundang keramaian di wilayah tempat tinggal (bukan tempat ibadah), namun sebagian lagi mengutuk dengan keras aksi tersebut dan melaporkan pada pihak yang berwajib. Bentrokan fisik nyaris terjadi apabila aparat keamanan terlambat datang ke lokasi tempat tinggal Pendeta Domfry Poli.

Sikap fanatik yang berlebihan seringkali menjadi pemicu munculnya konflik antar agama. Semua agama memiliki kecenderungan dan mengakomodir pertentangan atas nama agama (Ulya, 2016:27). Fanatisme dapat terjadi karena faktor ideologis mengenai pemaknaan ajaran agama yang cenderung dogmatis dan faktor identitas antara memahami agama dengan pemeluk agama merupakan satu kesatuan yang menjadi milik komunitas suatu agama tertentu. Klaim identitas ini yang kemudian menumbuhkan semangat egosektoral sehingga tak jarang hal ini menjadi riak-riak dalam munculnya konflik. Selain itu, faktor kepentingan lain seperti politik, ekonomi dan sosial memicu pula munculnya konflik agama (Rahardjo, 1999:178). Faktor-faktor tersebut yang perlu untuk diminimalisir melalui upaya mencari jalan tengah dalam menyelesaikan konflik.

Duduk Bersama Mencari Jalan Tengah; Peran Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB)

Pasca terjadinya konflik, diperlukan upaya untuk menanganinya yang dibarengi dengan upaya untuk mencegah konflik tersebut terulang kembali. Khusus untuk konflik agama, perlu untuk mengenali dan mencermati isu yang menjadi latar belakang munculnya konflik agama tersebut sebelum melakukan upaya penanganan dan pencegahan. Di Indonesia, terdapat enam kategori isu yang memicu munculnya konflik agama (Ali-Fauzi, 2009:42). *Pertama,* isu moral, seperti perjudian, minuman keras, narkoba, perbuatan asusila, dan sebagainya. *Kedua*, isu sekterian, yaitu isu yang melibatkan perseteruan terkait interpretasi atau pemahaman ajaran dalam suatu komunitas agama maupun status kepemimpinan dalam suatu kelompok keagamaan. *Ketiga*, isu komunal, yaitu isu yang melibatkan perseteruan antar komunitas agama atau perseteruan antara kelompok agama dengan kelompok masyarakat lainnya yang tidak selalu bisa diidentifikasi berasal dari kelompok agama tertentu. *Keempat*, isu terorisme, yaitu isu yang terkait dengan aksi-aksi serangan teror dengan sasaran kelompok keagamaan atau hak milik kelompok keagamaan tertentu, maupun serangan teror yang ditujukan terhadap warga asing maupun hak milik pemerintah asing. *Kelima*, isu politik-keagamaan, yaitu isu-isu yang melibatkan sikap anti terhadap kebijakan pemerintah Barat atau pemerintah asing lainnya. *Terakhir*, isu lainnya yang meliputi isu subkultur keagamaan mistis seperti santet, tenung dan sebagainya, maupun isu-isu lainnya yang tidak termasuk dalam 5 (lima) kategori sebelumnya (Ali-Fauzi, 2009:42).

Berdasarkan penjelasan tersebut, konflik agama yang terjadi di Kabupaten Bogor termasuk dalam isu komunal yang melibatkan perseteruan antar komunitas agama tertentu. Dalam menangani konflik agama, perlu diketahui pula latar belakang penduduk di wilayah tersebut berikut dengan penyebab atau makna yang ada

dibalik suatu peristiwa. Meskipun persentase melek huruf penduduk cukup tinggi, yaitu 97,60% di wilayah Kabupaten Bogor, hal tersebut tidak serta merta menghadirkan toleransi dan upaya saling menghargai sesama makhluk beragama. Untuk menganalisa hal tersebut, perlu dipahami bahwa kesejahteraan penduduk memiliki pengaruh yang signifikan terhadap terciptanya iklim kondusif dan minimnya potensi konflik sebagai akibat telah terpenuhinya kebutuhan hidup. Namun demikian, di wilayah Kabupaten Bogor masih terdapat 112.014 keluarga pra sejahtera dan 253.014 yang tergolong dalam angkatan kerja namun tidak bekerja atau pengangguran terbuka atau sekitar 9,06%. Angka ini masih cukup rentan terdampak isu seputar kesejahteraan yang dapat memicu munculnya konflik, terutama konflik agama. Program Keluarga Harapan (PKH) yang telah menjangkau 135.583 keluarga dengan ditopang oleh 351 pendamping PKH di wilayah Kabupaten Bogor belum mampu untuk mengatasi masalah kemiskinan dan pengangguran. Kerentanan tersebut semakin menguat di tengah Pandemi Covid-19 yang sampai saat ini masih melanda wilayah Indonesia, termasuk Kabupaten Bogor. Kerentanan tersebut dikhawatirkan memicu potensi konflik terkait dengan kesejahteraan yang dibungkus dengan konflik agama sebagai upaya ketidakpuasan terhadap situasi dan kondisi yang ada. Hal tersebut semakin mengemuka dengan perkembangan media sosial yang membuat isu-isu mengenai konflik agama menjadi mudah untuk dikonsumsi publik. Di samping itu, situasi dan kondisi Pra Pilkada yang seringkali mengemukakan isu politik yang dibungkus dengan isu agama memicu konflik semakin meruncing.

Oleh sebab itu, upaya komprehensif dan sistematis diperlukan dalam mengatasi serta mencegah munculnya kembali konflik agama. Upaya tersebut diwujudkan melalui duduk bersama dalam forum diskusi, dialog, dan mediasi yang dilakukan oleh Pusat

Kerukunan Umat Beragama (PKUB) pada tanggal 22 September 2020 (dua hari setelah beredarnya video pemaksaan penghentian kegiatan peribadatan) melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dengan melibatkan Pendeta Domfry Poli, unsur Badan Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol), Organisasi Perangkat Daerah (OPD) terkait, tokoh masyarakat, dan perwakilan masyarakat di sekitar tempat tinggal Pendeta Domfry Poli. Upaya tersebut dilakukan sebagai wujud mengendalikan kekuatan dan kekuasaan kelompok masyarakat melalui negara yang diwakili oleh pemerintah untuk menunjukkan fungsi dan kompetensi dalam ruang lingkup yang dimiliki oleh negara (*state scope*). Selain itu, upaya ini juga menunjukkan upaya negara memiliki kekuatan (*state* strenght) dalam melaksanakan kebijakan dan menegakkan hukum (Fukuyama, 2004: 8-9).

Berdasarkan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama menjadi tanggung jawab bersama umat beragama dan menjadi tugas serta kewajiban kepala daerah yang dibantu oleh kepala kantor wilayah Kementerian Agama di wilayah tersebut. Sementara tugas dan kewajiban kepala daerah adalah memelihara ketenteraman dan ketertiban masyarakat termasuk memfasilitasi terwujudnya kerukunan umat beragama, mengoordinasikan kegiatan instansi vertikal dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, serta menumbuhkembangkan keharmonisan, saling pengertian, saling menghormati, dan saling percaya di antara umat beragama.

Dalam mendorong terciptanya kerukunan umat beragama, dibentuk Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang bersifat konsultatif di Provinsi, Kabupaten/Kota. Pembentukan FKUB tersebut dilakukan oleh masyarakat dan difasilitasi oleh Pemerintah dengan jumlah anggota paling banyak 21 orang. Tugas utama FKUB adalah melakukan dialog dengan pemuka agama dan tokoh masyarakat, menampung aspirasi ormas keagamaan dan aspirasi masyarakat, menyalurkan aspirasi ormas keagamaan dan masyarakat dalam bentuk rekomendasi sebagai bahan kebijakan kepala daerah, serta melakukan sosialisasi peraturan perundang-undangan dan kebijakan di bidang keagamaan yang berkaitan dengan kerukunan umat beragama dan pemberdayaan masyarakat. Kehadiran FKUB diharapkan mampu menghadirkan kerukunan antar umat beragama.

Dalam FKUB yang turut menghadirkan Forum Koordinasi Pimpinan Daerah (Forkopimda) Kecamatan Jonggol memberikan beberapa rekomendasi, antara lain:

1. Melaksanakan kegiatan peribadatan di Gereja Citra Indah City dengan mengatur pembagian waktu pelaksanaan ibadat;
2. Melaksanakan kegiatan peribadatan di gereja yang berada di kampung Jeprah Desa Singasari;
3. Alternatif terakhir untuk sementara menjalankan kegiatan peribadatan di gereja Yon Pomad, Jonggol;
4. Diharapkan pihak Pendeta Domfry Poli untuk sementara waktu tidak mengundang orang dari luar wilayah sampai suasana di masyarakat mereda dan kondusif kembali;
5. Diharapkan saat ini ibadat dilakukan secara *virtual* atau *online* dikarenakan Kabupaten Bogor menerapkan Pembatasan Sosial Bersekala Besar (PSBB) akibat pandemi Covid-19;
6. Masyarakat di Perumahan Graha Citra Prima agar menahan diri dan tidak melakukan tindakan anarkis;

7. Untuk izin rumah ibadat sementara harus memperhatikan PBM Nomor 9 dan 8 tahun 2006 Pasal 18 terkait dengan izin sementara pemanfaatan bangunan gedung.

Berkaitan dengan izin sementara pemanfaatan bangunan dan Gedung, pada Pasal 18 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 tahun 2006, disebutkan bahwa pemanfaatan bangunan gedung bukan rumah ibadat sebagai rumah ibadat sementara harus mendapat surat keterangan pemberian izin sementara dari bupati/walikota dengan memenuhi persyaratan berfungsi dengan baik dan tetap pemeliharaan kerukunan umat beragama serta ketenteraman dan ketertiban masyarakat. Berkaitan dengan pemeliharaan kerukunan umat beragama, izin sementara harus memenuhi persyaratan berupa mendapatkan izin tertulis pemilik bangunan, mendapatkan rekomendasi tertulis dari lurah atau Kepala Desa, melakukan pelaporan tertulis kepada FKUB Kabupaten/Kota, serta melakukan pelaporan tertulis kepada kepala kantor perwakilan Kementerian Agama di Kabupaten/Kota.

Pendeta Domfry Poli dan penduduk sekitar Perumahan Graha Citra Prima akhirnya menyepakati penutupan tempat tinggalnya untuk sementara waktu dan mengalihkan kegiatan peribadatan melalui *virtual* atau menggunakan Gereja di sekitar Desa Singasari untuk sementara waktu hingga kondisi kondusif. Dalam FKUB ini seharusnya Forkopimda beserta masyarakat Desa Singasari seharusnya merekomendasikan kepada Pendeta Domfry untuk sementara waktu menggunakan Balai Pertemuan di Kecamatan Jonggol yang berjumlah 14 Balai Pertemuan sebagai alternatif lain dalam penyelesaian konflik. Alternatif ini akan memudahkan penduduk yang memiliki keterbatasan waktu dan biaya untuk tetap dapat beribadah di lokasi yang tidak jauh dari tempat tinggal penduduk sehingga upaya

konsolidasi menuju perdamaian dapat diimplementasikan. Selain itu, pemberian alternatif yang relatif banyak mencerminkan toleransi dan pemahaman multikulturalisme yang mendalam sebagai wujud nyata jalan tengah dalam menangani serta mencegah konflik agama di masa mendatang.

Monitoring dan Evaluasi; Sinergi antara Pemerintah dan Masyarakat menjadi Jalan Tengah Menggapai Solusi

Pasca beredarnya video tersebut, Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan (Kemenko PMK) bersama dengan Kementerian Agama (Kemenag) melalui Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) melakukan dialog dengan Pendeta Domfry Poli selaku pimpinan Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI) pada 29 September dan 30 September 2020. Menurut keterangan Pendeta Domfry yang telah mendiami tempat tinggal di Perumahan Graha Citra Prima sejak tahun 2003, peribadatan di tempat tinggalnya telah dilakukan sejak tahun 2015 selain dilakukan di Gereja. Upaya untuk melarang aktivitas peribadatan sudah sering terjadi, di antaranya pada tahun 2016 dan 2018. Pendeta beralasan peribadatan yang dilakukan hanya sebatas pada kerohanian (pembinaan iman) karena akses gereja terlalu jauh dari wilayah tempat tinggal jemaatnya. Selain itu, Pendeta Domfry Poli juga memiliki alasan yang kuat dengan berpedoman pada pasal 29 UUD 1945 tentang kebebasan menjalankan aktivitas keagamaan.

Dialog yang dilakukan oleh Kemenko PMK bersama dengan PKUB Kemenag merupakan upaya koordinasi, sinkronisasi dan pengendalian terhadap permasalahan yang terjadi di masyarakat, terutama berkaitan dengan konflik agama. Wujud nyata pelaksanaan koordinasi, sinkronisasi, dan pengendalian adalah melakukan monitoring dan evaluasi langsung kepada subjek dan objek

permasalahan sehingga diharapkan konflik agama tersebut tidak terulang kembali. Selain itu, upaya tersebut dilakukan untuk merumuskan intervensi negara melalui pemerintahan dalam mengimplementasikan kebijakan secara efisien, mengendalikan penyimpangan, memelihara transparansi, dan menegakkan hukum (Fukuyama, 2004:8-9).

Di samping melakukan dialog, monitoring dan evaluasi dilaksanakan secara holistik yang berupaya menangkap isu perkembangan seputar penyelesaian konflik agama yang mengarah pada rekonsiliasi dan perdamaian antara kedua pihak yang terlibat. Untuk itu, monitoring dan evaluasi juga mencakup audiensi dengan segenap Organisasi Perangkat Daerah (OPD) terkait hingga masyarakat sekitar Perumahan Graha Citra Prima. Upaya ini sebagai wujud sinergi antara pemerintah dan masyarakat dalam menghadirkan solusi atas permasalahan yang terjadi di tengah masyarakat. Dengan sinergi, diharapkan kepercayaan, komunikasi yang efektif, umpan balik yang cepat, dan kreativitas akan tercapai (Mukhtaromi, 2013:159). Sinergi yang melibatkan Kemenko PMK dengan Kemenag bersama dengan Pemerintah Daerah dan masyarakat merupakan strategi yang mengacu pada kesinambungan dan pendekatan multiinstansional (Iversen, 1997:58). Pendekatan sinergi yang dibarengi dengan upaya peningkatan toleransi dan pemahaman mengenai multikulturalisme akan mampu menjadi *counter* bagi konflik. Pada dasarnya konflik tersebut berasal dari pola interaksi yang cenderung negatif sehingga perlu di-*counter* dengan melibatkan pola interaksi yang positif.

Penutup

Peribadatan yang melibatkan hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta seharusnya mampu memberikan pelajaran

dalam perbedaan dan pesan moral berupa kebaikan. Sejalan dengan hal tersebut, pemaknaan terhadap perbedaan seharusnya mampu memunculkan kerukunan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Perbedaan yang terdapat pada masyarakat pada dasarnya merupakan proses alamiah yang dihadirkan oleh Sang Pencipta untuk saling berinteraksi dan melengkapi sebagai makhluk sosial, bukan sebaliknya menjadi makhluk konflik.

Perbedaan, kesenjangan, dan kekurangan yang ada pada manusia seharusnya dilengkapi oleh keberadaan agama sebagai pranata yang mengatur kehidupan manusia, bukan justru membuat kesenjangan baru pada pola interaksi yang berpotensi menghadirkan konflik. Agama pada dasarnya merupakan penyeimbang kehidupan masyarakat di berbagai bidang seperti bidang politik, sosial, ekonomi, pendidikan, ilmu pengetahuan, teknologi dan lain sebagainya. Seperti halnya pola interaksi yang dapat berdampak positif dan negatif, kehadiran teknologi yang berkembang dengan pesat melalui media sosial pada masa Revolusi Industri 4.0 juga memiliki dampak positif dan negatif. Kehadiran media sosial yang tidak mampu disikapi secara bijak dengan pemahaman yang baik membuat potensi konflik semakin meruncing. Hal tersebut diperkuat dengan situasi dan kondisi pada masa Pandemi Covid-19 yang semakin membatasi ruang gerak masyarakat hingga mendorong pada menurunnya kesejahteraan masyarakat akibat kondisi perekonomian yang melemah. Sejalan dengan hal tersebut, situasi dan kondisi pra Pilkada memicu ketegangan semakin menguat, terutama berkaitan dengan isu agama

yang sensitif. Hal ini yang memicu terjadinya pada konflik agama di Perumahan Graha Citra Prima, Kecamatan Jonggol, Kabupaten Bogor, Provinsi Jawa Barat.

Merespons konflik tersebut, Pemerintah berupaya mencari jalan tengah melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang melibatkan segenap pemangku kepentingan. Dengan mengedepankan proses toleransi dan pemahaman multikulturalisme, upaya untuk saling menyatukan dan saling menghargai dapat tercapai. Upaya mencari jalan tengah bermuara pada sinergi antara Pemerintah dan masyarakat sebagai wujud *counter* terhadap pola interaksi yang bersifat negatif (disosiatif). Melalui peristiwa ini, segenap pemangku kepentingan seharusnya bercermin kembali. Negara dan Pemerintah telah mengatur kebebasan menjalankan peribadatan yang seharusnya menjadi cerminan untuk saling menghormati, bukan saling membenci yang kemudian mengerucut pada perpecahan

Daftar Acuan

Adeoti-Adekeye, WB. 1997. The Importance of Management Information Systems. *Library Review*, Vol. 46 No. 5, 1997, pp. 318-32.

Ali-Fauzi, I., Alam, R. H., & Panggabean, S. R. 2009. Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008). *Laporan Penelitian, Jakarta: Paramadina-MPRK UGM-The Asia Foundation*.

Cahyono, A. S. 2016. Pengaruh media sosial terhadap perubahan sosial masyarakat di Indonesia. *Jurnal Publiciana*, *9*(1), 140-157.

Callaos, N., & Callaos, B. 2002. Toward a systemic notion of information: Practical consequences. *Informing Sci. Int. J. an Emerg. Transdiscipl.*, *5*, 1-11.

Fonna, N. 2019. *Pengembangan Revolusi Industri 4.0 dalam Berbagai Bidang*. GUEPEDIA.

Fukuyama, Francis. 2004. *State Building: Governance and World Order in the 21st Century*. New York.

Ghufron, G. 2018, September. Revolusi Industri 4.0: Tantangan, Peluang, Dan Solusi Bagi Dunia Pendidikan. In *Seminar Nasional dan Diskusi Panel Multidisiplin Hasil Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat 2018* (Vol. 1, No. 1).

Lash, S., & Featherstone, M. (ed.). 2002. Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture. London: Sage Publication.

Mukhtaromi, A. 2013. Sinergi Pemerintah Daerah Dan Lembaga Adat Dalam Melaksanakan Pelestarian Kebudayaan (Studi pada Budaya Suku Tengger Bromo Sabrang Kulon Desa Tosari Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan). *Jurnal Administrasi Publik*, *1*(2), 155-163.

Musahadi (Ed.). 2007. Mediasi dan Resolusi Konflik di Indonesia. Semarang: WMC. Semarang.

Muslim, A. 2013. Interaksi sosial dalam masyarakat multietnis. *Jurnal Diskursus Islam*, *1*(3), 483-494.

Prasetyo, B., & Trisyanti, U. 2018. Revolusi Industri 4.0 dan Tantangan Perubahan Sosial. *IPTEK Journal of Proceedings Series*, (5), 22-27.

Rahardjo, D. (1999). Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial. Jakarta: LP3ES.

Retnowati, P. 2018. Agama, Konflik dan Integrasi Sosial Refleksi Kehidupan Beragama di Indonesia: Belajar dari Komunitas Situbondo Membangun Integrasi Pasca Konflik. *SANGKéP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, *1*(1), 1-28.

Rianto, P. 2018. *Sistem Informasi Desa dan Akses Informasi.* Yogyakarta: PR2Media.

Rohman, A., & Ningsih, Y. E. 2018, October. Pendidikan multikultural: penguatan identitas nasional di era revolusi industri 4.0. In *Prosiding Seminar Nasional Multidisiplin* (Vol. 1, pp. 44-50).

Savitri, A. 2019. *Revolusi Industri 4.0: Mengubah Tantangan Menjadi Peluang di Era Disrupsi 4.0.* Penerbit Genesis.

Siagian, SH. Agama-Agama di Indonesia. Semarang: Satya Wacana 1993.

St Aisyah, B.M. 2014. Konflik sosial dalam hubungan antar umat beragama. *Jurnal Dakwah Tabligh*, *15*(2), 189-208.

Susan. (2010). *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer*, Cet. 2. Jakarta: Kencana.

Tjandrawinata, R.R. 2016. Industri 4.0: Revolusi industri abad ini dan pengaruhnya pada bidang kesehatan dan bioteknologi. *Jurnal Medicinus*, *29*(1), 31-39.

Ulya, I. 2016. Pendidikan Islam Multikultural Sebagai Resolusi Konflik Agama Di Indonesia. *Fikrah*, *4*(1), 20-35.

Yunus, F. M. 2014. Konflik Agama di Indonesia Problem dan Solusi Pemecahannya. *Substantia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, *16*(2), 217-228.

Peraturan

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 Pasal 29.

Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri nomor 8 dan nomor 9 tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.

Internet

https://pkub.kemenag.go.id/berita/521286/tim-pkub-kemenag-kasus-isu-kerukunan-di-kecamatan-jonggol-kabupaten-bogor-diselesaikan-dengan-musyawarah. Diakses pada 21 Januari 2021 pukul 11.30

BRIN

BADAN RISET
DAN INOVASI NASIONAL

Berbagai konflik pernah terjadi di wilayah Indonesia. Ada konflik yang berlatar belakang primordial, ada yang berakar pada persaingan ideologi dan kekuasaan, dan ada pula yang dilandasi oleh sentimen status sosial ekonomi. Konflik sejatinya memang tidak pernah hilang dalam kehidupan manusia, dan bahkan dalam momen tertentu konflik ini diperlukan terjadi, karena dibutuhkan untuk mendinamisir kompetisi dalam masyarakat. Dengan adanya konflik masing-masing pihak dipaksa untuk mendengar dan memahami beragam kepentingan yang ada di dalam komunitasnya. Karenanya dalam batas-batas tertentu konflik juga mendorong kemajuan.

Meski demikian, konflik-konflik yang terjadi selama ini secara jelas telah menyebabkan kerugian besar, baik moril maupun materil, karena konflik tersebut telah diikuti oleh benturan fisik yang menyebabkan jatuhnya korban jiwa, sehingga menimbulkan trauma dalam masyarakat. Kerap terjadi transformasi dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik, maupun budaya, menjadi lebih buruk dibanding sebelum terjadinya konflik. Selain itu, konflik yang berkepanjangan juga berpotensi besar merusak persatuan atau soliditas bangsa. Persaudaraan sebagai anak bangsa Indonesia menjadi goyah akibat konflik-konflik yang terjadi.

Dengan memahami berbagai penyebab konflik dan bagaimana hal itu diselesaikan, kita bisa belajar untuk membangun bangsa ini dengan merajut harmoni dalam kehidupan berbagai kelompok yang ada, karena pembangunan memerlukan ketenangan dan fokus pada pemajuan berbagai aspek kehidupan bangsa. Dengan memahami madhorot yang ditimbulkan konflik diharapkan perbedaan kepentingan bisa diselesaikan dengan damai dan semua pihak bisa saling memahami perbedaan dan menahan diri dari berkonflik.

YAYASAN PUSTAKA OBOR INDONESIA
Jl. Plaju No.10 Jakarta 10230
Telp. : (021) 31926978,
(021) 31920114
Faks. : (021) 31924488
e-mail : yayasan_obor@cbn.net.id
website : www.obor.or.id

POLITIK 15
ISBN 978-623-321-089-8
9 786233 210898
Harga Pulau Jawa Rp 75.000

Copyrighted material